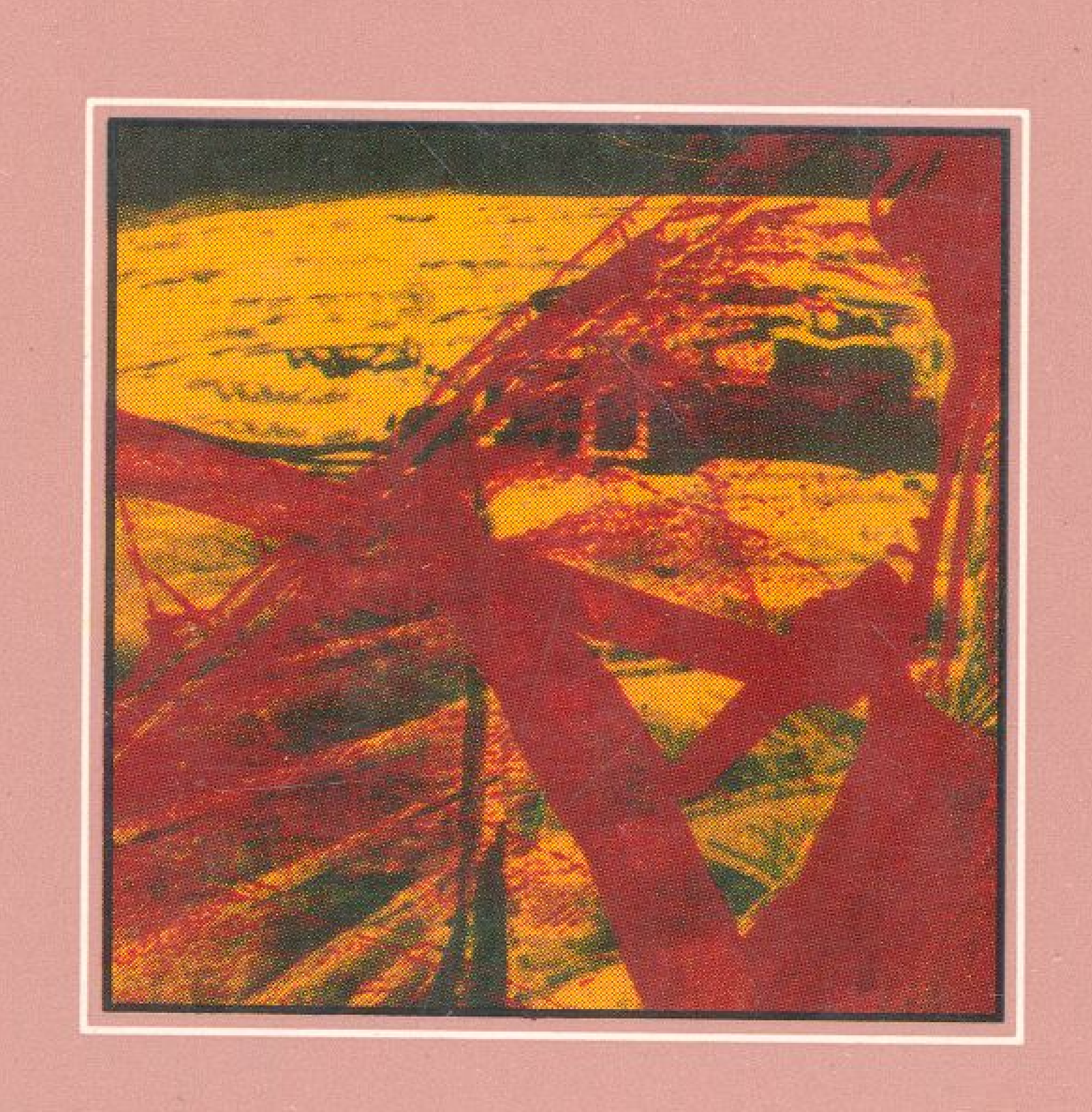
أوليفيه روا

تجربة الإسلام السياسي



دار الساقي

تجربة
الإسلام السياسي

أوليفيه روا

تجربة الإسلام السياسي

ترجمة
نصير مروّة


دار الساقي

Olivier Roy, *L'echec de L'islam Politique*

الطبعة الأولى ١٩٩٤

تم نشر هذا الكتاب بالتعاون مع مؤسسة تعزيز الديموقراطية
والتغيير السياسي في الشرق الأوسط

ISBN 1 85516 721 2

بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب : ٥٣٤٢/١١٣ بيروت - لبنان
هاتف : ٣٤٧٤٤٢ (٠١) : فاكس : ٦٠٢٣١٥ (٠١)

DAR AL SAQI

London Office : 26 Westbourne Grove, London W2 5RH, Tel: 071-221 9347 ; Fax : 071-229 7492

تمهيد

هذا الكتاب لا يتناول الإسلام بعامة ولا حتى منزلة السياسة في الثقافة الإسلامية. فموضوعه هو الحركات الإسلاموية المعاصرة، أي فصائل الملتزمين الناشطين الذين يرون في الإسلام ايديولوجية سياسية بقدر ما يرون فيه ديناً بحيث إنهم يولجون أنفسهم ويدخلون في قطيعة واضحة مع بعض السنن والتقاليد. انها تلك الحركات التي حملت منذ بضعة عقود من السنين، ولا سيما خلال العقد الأخير، لواء الاحتجاج ضد الغرب واضطلعت بمناهضة الأنظمة القائمة في الشرق الأوسط.

فهل يقدم الإسلام السياسي خياراً بديلا للمجتمعات الإسلامية؟ ذلك هو موضوع هذا الكتاب.

ويبدو لنا أنه ليس من الحصافة الفكرية في شيء ان نعالج العلاقات بين الإسلام والسياسة كما لو كان ثمة إسلام أزلي مفارق للزمن؛ هذا فضلاً عن أن ذلك يكون خطأ تاريخياً. ونحن نباين، حين نقرر ذلك الخطاب الشائع بين المثقفين الإسلاميين بمقدار ما نبتعد عن «رؤية المرايا» أي تلك النظرات التي يعكس بعضها بعضاً، والتي لا تزال تسود جانباً من الإسلامولوجيا الغربية، أو بتعبير أدق ما سوف أطلق عليه في الصفحات اللاحقة صفة «الاستشراق» أي إدراك الإسلام والمجتمعات الإسلامية كمنظومة ثقافية كليّة شاملة ومفارقة للزمن. وذلك ليس لأننا نريد التنكّر لأربعة عشر قرناً من الثبات اللافت والاستقرار المشهود في العقيدة والتدين ورؤية العالم في المجتمعات المسلمة، بل لأن الممارسات السياسية الملموسة خلال هذه القرون كانت متعددة ومعقدة، ولأن هذه المجتمعات متنوعة على المستوى الاجتماعي. إذ غالباً ما ننسى أن ثمة مروحة واسعة من الآراءِ الشائعة بين المثقفين المسلمين حول ما ينبغي أن تكون عليه الترجمة السياسية

والاجتماعية للرسالة القرآنية. والحال ان لدى المستشرقين الغربيين ميلاً مفرطاً الى حسم الجدال، ونزعة مغالية الى إبلاغ المسلمين بما يقوله القرآن حقاً، أو إلى تبني وجهة نظر مدرسة اسلامية خاصة بعينها وتجاهل سواها.

ولقد أوقفنا دراستنا على التيار الإسلاموي لأن أثره في العالم المعاصر كان هائلاً. ونحن إنما نفعل ذلك دون أن نتناول الرؤى الأخرى للإسلام. ودون تمحيص النصوص القرآنية أو السنّة: بل إننا نأخذ ما يقوله الإسلامويون عن الإسلام في حرفيّته.

وعلى هذا حين نتكلم على السياسة الإسلامية أو الاقتصاد الإسلامي فإننا لا نقوم بدراسةٍ للمجتمع الإسلامي بعامة، بل لفكر حركات الإسلام السياسي المعاصرة ونشاطها. وإني استخدم كلمة «مسلم» لأُشير الى ما هو واقع. فحين اقول مثلاً بلداً مسلماً أعني بلداً تكون غالبية سكانه وأهاليه من المسلمين. وحين اقول «مثقفاً مسلماً» أعني مثقفاً ذا أصل مسلم وينتمي الى ثقافة مسلمة. أما مصطلح «اسلامي» فيشير الى ما يتعلق بالقصد («فالدولة الإسلامية» هي دولة تجعل من الإسلام اساس شرعيتها أو مشروعيتها؛ و «مثقف اسلامي» هو المثقف الذي ينظم فكره واعياً وقاصداً، في الإطار المفهومي للإسلام).

إن ردّ كافة مشكلات العَالَم المسلم المعاصر (من الدول القائمة، الى اندماج العمال المهاجرين في بوتقة المجتمعات الغربية) إلى تواصل ثقافة اسلامية وبقائها، أمرٌ لا يخلو برأينا أن يكون واحداً من أمرين: فإمّا أن يكون مغلوطاً وإما أن يكون من قبيل تحصيل الحاصل. ونعني بتحصيل الحاصل تطبيق منهجية قراءَة ثقافوية على الشرق الأوسط الحديث لا تظهر لنا في الواقع الا ما سبق لها أن حددته سلفاً، عنيت بذلك ما اسميه«بالمتخيل السياسي الإسلامي» الذي نجده في تأكيدات من قبيل «الإسلام دين ودولة» أو «لا فصل بين السياسة والدين في الإسلام». ويقيناً أنه لا مناص من حمل هذا المتخيل محمل الجد من حيث كونه يتخلل مقالات القادة وخطابهم من اقصاه الى اقصاه ويبنيه، مثلما يتخلل ويبني تمردات الرعايا. الا أنه ليس تفسيرياً، أي أنه لا يقدم تفسيراً مباشراً لما يجري، على الاطلاق، ويخفي كلّ ما هو قطيعة وتاريخ: استلهام نماذج جديدة للدولة من الخارج، ونشوء شرائح اجتماعية جديدة وبروز ايديولوجيات معاصرة.

انطلاقاً من الثلاثينات، سيبادر حسن البنّا، مؤسس حركة الاخوان المسلمين في مصر، وأبو الاعلى المودودي. مؤسس حزب «جماعت اسلامي» الهندي الباكستاني، إلى إيجاد حركة فكرية جديدة، تجهد في تعريف الإسلام كنظام سياسي في الدرجة الأولى، وذلك على ضوء أبرز ايديولوجيات القرن العشرين. الا أنهما سيضفيان طابع الشرعية على هذا

التجديد بخطاب حول «العودة»: العودة الى النصوص والى الالهام الأصلي، إلهام الجماعة المؤمنة الأولى. وعلى هذا فإننا نتناول هنا تاريخانية حركة ترفض، هي نفسها، تاريخانيتها. وأنا أطلق، شأن آخرين، صفة «اسلاموية» على هذه الحركة المعاصرة التي تقارب الإسلام كايديولوجية سياسية.

ما الذي يعنينا في هذه الحركة؟ تعنينا جدتها والأثر الذي تركته على غربٍ أرهبه «التهديد الإسلامي» طيلة عشر سنوات ويعنينا، في آخر المطاف، إخفاقها. فباستثناء الثورة الايرانية لم تغير الإسلاموية شيئاً في عمق الساحة السياسية الشرق أوسطية. ذلك أن الإسلام السياسي لا يصمد أمام إغواء السلطة. عام ١٩٩١ كانت أنظمة الحكم القائمة هي أنظمة عام ١٩٨٠، وكانت حرب الخليج قد كرست الهيمنة الاميركية. فيا له من «تهديد اسلامي» لم يشن حرباً الا على مسلمين آخرين (ايرن ـ العراق) أو على السوفيات (افغانستان). والحق أن الأضرار الارهابية التي أَلحقها كانت أقل من تلك التي الحقتها مجموعة بادر ـماينهوف الألمانية أو الألوية الحمراء الايطالية أو جيش التحرير الايرلندي أو منظمة الباسك الاسبانية التي شكلت أعمالها جزءاً من المشهد السياسي الأوروبي لفترة أطول مما شغلته أحزاب الله ومنظمات الجهاد الأخرى.

ونحن لا نقول هذا لأن الإسلاموية بدأت تتوارى عن المسرح السياسي. بل على العكس، فهي، من باكستان الى الجزائر، تزداد انتشاراً وشيوعاً وانخراطاً في المسرح السياسي، ولا تني تسم العادات بميسمها والنزاعات بطابعها، وسوف تصل من دون شك إلى السلطة في الجزائر. الا أنها فقدت محركها الأصلي ومحرضها الأول. باتت «اشتراكية ديموقراطية» وما عادت تقدم نموذجاً لمجتمع آخر، أو لغد مشرق. وهكذا فإن كل انتصار للإسلاموية اليوم في بلد مسلم سيكون سراباً خادعاً، بحيث إنه لن يغير شيئاً إلا العادات والقانون. لقد استحالت الإسلاموية إلى سلفية جديدة لا يشغلها شاغل سوى اقامة القانون الإسلامي، أي تطبيق «الشريعة»، دون أن تخترع أشكالاً سياسية جديدة الأمر الذي يحكم عليها بألا تكون أكثر من واجهة لمنطق سياسي يفلت منها، في حين تتوزعها هي كافة الانقسامات والتشرذمات التقليدية؛ وفي حين ان الفئات الاجتماعية الجديدة والأنظمة القائمة مستعدة على الدوام لتغيير خطاب المشروعية التي تستند اليها. (أي أن تلجأ الى الإسلام). أما «الاقتصاد الإسلامي» فانه ليس سوى بلاغة وبيان يتلبس أحد لبوسين: إما لبوس اقتصاد الدولة الاشتراكية والعالم ثالثية (ايران) وإما لبوس الليبرالية الاقتصادية النازعة نحو المضاربة أكثر من نزوعها إلى الانتاج.

لماذا هذا الاخفاق، إنه في الدرجة الأولى إخفاق فكري. فالفكر الإسلاموي يقوم

على مأزق منطقي ابتدائي يُلغي ما أتى به من جديد: فمن جهة، ان وجود مجتمع سياسي اسلامي حسب الحركة الإسلاموية، شرط لا بدّ منه لكي يتمكن المؤمن من الارتقاء إلى الفضيلة؛ ولكن، من جهة أخرى، لا يستطيع مثل هذا المجتمع أن يكون فاعلاً الا عبر فضيلة أولاء الذين يتقوم بهم، ولا سيما القادة.

في المحصلة، إن تنامي الفكر الإسلاموي، الذي هو فكر سياسي في الدرجة الأولى، ينتهي الى التخفّف من كل ما يتقوّم به السياسي (المؤسسات، الأنصاب، استقلال دائرة منفصلة عن المضمار الخاص) فلا يجد في السياسي، إلاّ أَداة للتبشير الأخلاقي. فيعود بذلك، عبر طريق أخرى، إلى فهم العلماء والمصلحين التقليدي له، اي إلى فهم اولئك الذين يرون أنه يكفي أن يقيم المسلمون على الفضيلة لكي يكون المجتمع عادلاً واسلامياً.

ثم ان الإسلاموية إخفاق تاريخي: اذ لم نشهد بوادر قيام مجتمع جديد لا في ايران ولا في المناطق المحررة من افغانستان. و «الاقتصاد الإسلامي» ليس إلاّ خطاباً بليغاً؛ غير أن اخفاق الإسلاموية لا يعني أن احزاباً مثل الجبهة الإسلامية للانقاذ الجزائرية لن تصل الى السلطة، بل يعني أن هذه الأحزاب لن تبتكر أي مجتمع جديد. فما ستشهده الجزائر في حال وصول تلك الجبهة الى السلطة هو هيمنة النظام الاخلاقي بعد الثورة. ذلك أن النموذج الإسلامي بالنسبة للأغنياء هو المملكة العربية السعودية (الريع زائد الشريعة) أما بالنسبة للفقراء، فهو باكستان والسودان وجزائر الغد: أي البطالة زائد الشريعة.

لم يعد الإسلام السياسي رهاناً جغرافياً استراتيجياً. انه، في الأكثر، مجرّد ظاهرة مجتمعية. فالدولة الأمّة في العالم الإسلامي بأسره، تقاوم بسهولة نداءات الوحدة والدعوة الى جمع شمل الأمة الإسلامية وتتصدى لها. ومما لا شك فيه أن حال التوتّر بين الشمال والجنوب ستبقى هي المسألة الحاسمة لزمنٍ طويل وترفد احساساً بالضغينة يسهل أن يتخذ من الإسلام شعاراً له. إلا أن الثورة الإسلامية أصبحت تنتمي إلى مرحلة منصرمة.

مع ذلك تبقى الأزمة مستمرة. والأزمة تكمن في هشاشة مشروعية الأنظمة والدول لا بل في فكرة الأمة نفسها. انها تكمن في استمرار أنظمة الحكم الأوتوقراطية والتشرذم القبلي والعرقي أو الديني؛ في النمو الديموغرافي وافقار الطبقات الوسطى، وصعود الكتل الشعبية المدينية غير المتمدنة كما ينبغي، وفي بطالة المتعلمين. والأزمة هي أيضاً أزمة النماذج والأنماط: العلمانية، الماركسية، القومية. ومن هنا نشأ وهم «عودة الإسلام».

غير أن ازمة الدولة في البلدان المسلمة ليست نتاج الثقافة السياسية الإسلامية: فمن زائير الى الفلبين تسودُ النزعة الذميّة ايّاها: (الخلط بين القطاع العام والقطاع الخاص)

والتشرذم وتدني مستوى المطالبة الديموقراطية وعدم اندراج المجتمع ضمن المنطق الدولتي. إنها أعراض أزمة الدول في كافة بلدان العالم الثالث. الإسلام ليس «سبباً». فهل كان يسعه أن يكون جواباً؟ في اعتقادنا ان الحقبة الإسلاموية أغلقت باباً هو باب الثورة والدولة الإسلاميتين. ولكن تبقى بلاغة خطابها.

نتناول في هذا الكتاب أوّلاً اجتماعيّات الحركة الإسلاموية وقالبها المفاهيمي. وتبدو لنا الصلة وثيقة بين الايديولوجية الإسلاموية المفتونة بالدولة، وفقدان الانتلجنسيا الحديثة مرتبتها. ثم نمحّص انزلاق الإسلاموية السياسية نحو سلفية جديدة أشدّ محافظةً، يغلب فيها النموذج الاخلاقي على الفلسفة السياسية. ثم نحاول بعد ذلك أن نقوم بعرض كامل للسديم الإسلاموي المعاصر حيث يتبين لنا أن التجاور الايديولوجي بين كافة هذه الحركات لم يُفضِ قط الى بوادر تشكل أممية اسلاموية: بل على الضدّ من ذلك، إنّ منطق الدول هو الذي يفرض نفسه على الساحة الجيواستراتيجية الشرق أوسطية. بعد ذلك نتطرّق إلى حالتين ملموستين: أفغانستان، لنظهر كيف ان ايديولوجية الجهاد والإسلاموية لا تفلح في ضبط التشرذم التقليدي بل توفّر إطاراً لعودته. ثم حالة ايران وثورتها الإسلامية بقدر ما هي عالم ثالثية، بوصفها المشروع الثوري الوحيد الذي أفضى الى نتيجة، إلا أنه سرعان ما انكفأ إلى نوع الـ «غيتو» الشيعي، ويعود اليوم إلى استلهام نموذج محافظ، «سعودي»، للمجتمع.

مقدمة

تبدو نهاية هذا القرن في نظر الرأي العام الغربي كأنها حقبة «التهديد الإسلامي». وغالباً ما يرى الغربيون في بروز الإسلام على المسرح السياسي نوعاً من التقهقر والعودة إلى أزمنة غابرة: إذ كيف يمكن لمن يحيا في القرن العشرين أن يعود الى القرون الوسطى؟ ويخيل اليهم أن ملّاواتٍ ملتحين يطلعون من كل صوبٍ ومن المساجد والقرى، لغزو كلِّ بابلٍ حديثة ويقيمون عالماً لا عقلانياً عنيفاً وسلفياً. إلاّ أن تاريخنا قد علمنا أن البربرية كانت في قلب المدن، وأن ذلك لم يعنِ يوماً العودة الى ما كان من قبل. ليست القرون الوسطى هي التي تَعود من وراءِ الحداثة أو من تحتها. بل إن الحداثة نفسها هي التي تفرز أشكال الرفض الخاصة بها.

ما زلنا هنا اسرى الترسيمة القديمة التي ورثناها عن عصر التنوير والتي تقرر ان يكون التقدُّم واحداً، أي ان يتلازم مسار الحداثة السياسية المتجسدة في الديموقراطية البرلمانية مع مسار التنمية الاقتصادية وتحرر العادات والعلمانية. إنّها ذاكرة سطحية وانتقائية. فكم من الثورات كانت طهرانية لا بل دينية في العمق: من كرومويل الى روبسبير؟ وكم من مساعٍ للتحديث الصناعي جرت تحت حكم الديكتاتورية، من نابوليون الثالث إلى موسوليني؟ وكم من الديكتاتوريات كانت علمانية، لا بل معادية للدين، من المكسيك الى الاتحاد السوفياتي؟

الإسلاموية بوصفها نزعة عالمثالثية

تشتمل الحركية الإسلاموية على مجمل المجموعات الناشطة المعاصرة والتي تشترك ـ مهما بلغ تفرقها ـ في ادراج عملها، في هذا النصف الثاني من القرن العشرين، ضمن اطار المفاهيم التي وضعها مؤسس حركة الاخوان المسلمين المصريين حسن البنا (١٩٠٦

ـ ١٩٤٩) وابو الأعلى المودودي (١٩٠٣ ـ ١٩٧٨) الذي أنشأ في شبه القارة الهندية حزب «جماعت اسلامي». أما الفكر السياسي الشيعي الثوري فإنه يشترك مع الاخوان المسلمين في نقاط عديدة إلا أنه يبقى ذا خصوصية (إنه اكثر يساروية وأكثر ارتباطاً برجال الدين): وكان من بين ملهمي هذا الفكر آية الله الخميني وآية الله باقر الصدر وآية الله طالقاني وعلي شريعتي، وهذا الأخير ليس رجل دين.

إذن هناك، على وجه الاجمال، ثلاثة أقطاب جغرافية وثقافية للإسلاموية: الشرق الأوسط العربي السني وشبه القارة الهندية السنيّة والنطاق الشيعي الايراني العربي. أما تركيا المعزولة عن العالم العربي فإن لها تنظيماتها الخاصة. فالوحدة مفقودة على المستوى السياسي كما هي مفقودة على المستوى الجغرافي. لذلك ينبغي الحديث عن حركية اسلاموية وليس عن أممية اسلاموية. وأعظم هذه المنظمات شأناً هي منظمات الاخوان المسلمين في العالم العربي والتي ترتبط ـ إلى هذا الحد أو ذاك ـ بقيادة التنظيم المصري ولكن تنظيمها الخاص يتم في الواقع على أساسٍ قومي. ومن هذا الجذر المشترك تفرّعت مجموعات منشقة، وأقلية (حزب التحرير عام ١٩٥٢، الجهاد الإسلامي في السبعينات الخ..) وهي متأثرة على وجه العموم بأفكار الإخواني سيد قطب (١٩٠٦ ـ ١٩٦٦) الأكثر راديكالية. بعد ذلك تأتي منظمات شبه القارة الهندية (مختلف جماعات اسلامي في باكستان والهند وبنغلاديش) يليها المجاهدون الأفغان (حزب اسلامي، وجماعة اسلامي) ومؤخراً الإسلامويون المغاربة (جبهة الانقاذ الاسلامية الجزائرية وحزب النهضة التونسية) ثم حزب النهضة الإسلامي في الجمهوريات السوفياتية سابقاً. إلا أن هذه المجموعة من الأحزاب والحركات شرعت، منذ بعض الوقت، في الاندماج بحركات أصولية لا سياسية أقدم منها (كالوهابيين السعوديين وأهل الحديث الباكستانيين) ففقدت بذلك خصوصيتها. أما الحركية الشيعية الثورية فهي الوحيدة التي استولت على السلطة عبر ثورة إسلامية فعلية؛ وتماهت مع الدولة الايرانية التي جعلت منها أداة لاستراتيجية القوة الاقليمية التي اتبعتها، حتى ولو كان تعدّد الفصائل الشيعية الصغيرة يعبّر عن خصوصيات محلية (لبنان، افغانستان، العراق) بمقدار ما يعكس صراعات الأجنحة في طهران.

أما ليبيا العقيد القذافي فإنها، على الرغم من انها ناشطة نشاطاً مالياً أكثر منه ايديولوجياً، فقد أصبحت خارج الحركية الإسلاموية بعد قمع العقيد القذافي للاخوان المسلمين الليبيين عام ١٩٧٣ وتغييبه زعيم الشيعة اللبنانيين، موسى الصدر، عام ١٩٧٨.

تنمو الحركة الإسلاموية على امتداد حقبة من الزمن تناهز الخمسين عاماً أي تقريباً منذ عام ١٩٤٠. وبديهي أن تكون المفاهيم قد تطورت، وأن تكون الظروف التاريخية قد تغيرت كما أدّت الانشقاقات والخلافات إلى تنوُّع كبير في هذه الحركة. ومع ذلك، لا يزال هناك قالب مفاهيمي مشترك واجتماعيات مشتركة تجمع فيما بينها.

ذلك أن هذه الحركات، سواء على الصعيد النظري أو الاجتماعي، هي وليدة العالم الحديث. إذ يندر أن نجد بين صفوف مناضليها رجال دين، بل هم شبان اطلقهم النظام المدرسي الحديث ومن حَظِيَ منهم بتعليم جامعي يكون في الأغلب من خريجي الكليات العلمية وليست الأدبية. إنهم يتحدرون من عائلات حديثة العهد بالمدنية والتحضر، أو من طبقات وسطى تعرّضت للإفقار. والإسلامويون يجدون في الإسلام ديناً بقدر ما يجدون فيه «ايديولوجيا». والايديولوجيا تعبير جديد أدخلوه هم ولا يزال مكروهاً لدى العلماء. وهم لم يتلقوا تربيتهم السياسية في المدارس الدينية وإنما في الحرم الجامعي ومعاهد التعليم العالي حيث كانوا يجاورون الماركسيين الملتزمين، الذين طالما استعاروا منهم نطاقهم المفاهيمي (ولا سيما فكرة الثورة) ثم أفعموه بمصطلحات قرآنية (الدعوة بمعنى الوعظ التبشيري والدعاية). إنهم يشدّدون على مسألة التنظيم في اطار يذكّر في آن معاً بالأحزاب على الطراز اللينيني (بعد أن يحل الأمير محل الأمين العام وتحل الشورى محل اللجنة المركزية) وبالأخويات الصوفية. فهم يرون ان الاستيلاء على سلطة يتيح لهم أسلمة المجتمع الذي افسدته القيم الغربية من جديد؛ مع الأخذِ بكل مكتسبات العلم والتقنية. فهم إذاً لا يبشرون بـ «العودة» الى ما كان سابقاً، كما هي الحال بالنسبة للسلفيين الاصوليين بالمعنى الفعلي للكلمة، وإنما الى استرداد المجتمع وتملك التقنية الحديثة، من طريق السياسي.

أما الجماهير التي تناصر الإسلامويين فليست أكثر سلفية أو تقليدية منهم: فهي تحيا في ظلِّ قيم المدينة الحديثة (الاستهلاك والترقّي الاجتماعي) فقد غادرت، بمغادرتها القرية، أشكال التآلف والتواصل القديمة واحترام المسنين والاجماع. إنها مفتونة بقيم الاستهلاك التي تُعرض في واجهات الحواضر الكبرى؛ وعالمها هو عالم السينما والمقاهي و «الجينز» والفيديو وكرة القدم، لكنها تحيا في ظلّ هشاشة المهن الصغيرة والبطالة وغيتوات الهجرة، وتعاني الحرمان في مجتمع استهلاكي ليس في متناولها.

إنّ تكيُّف الإسلامويين مع معطيات العالم الحديث والمديني يبدو مذهلاً. وذلك بدءاً باستخدام التقنيات الحديثة، من السلاح إلى وسائل الاتصال وصولاً إلى تنظيم التظاهرات الضخمة. إن نشاطهم النضالي متكيف مع الحيّز المديني: فحرب العصابات التي تخاض

في العالم الإسلامي المعاصر هي جميعها حروب مدينية، إلا في أفغانستان وكردستان.

لذلك نرى أن الإسلاموية ليست مجرَّد انبعاث مضلِّل لتقاليد قديمة، بل إن مسارها يندرج في اطار تواصل مزدوج. الأول طبعاً هو تواصل المطالبة الأصولية المتمحورة حول الشريعة وهي قديمة بقدم الإسلام نفسه ومتجددة أبداً لأنها لم تتحقق قط: مطالبة لاتنى تقيم المصلح والرقيب والخطيب ضد فساد الأزمنة والأمراء وضد إهمال النصوص المقدسة وضد النفوذ الأجنبي والانتهازية السياسية وتسامح العادات. ولكن ثمة تواصل آخر أقرب عهداً، وبالتالي أكثر غموضاً وهو تواصل العداء للاستعمار والامبريالية والذي أصبح اليوم عداءً سافراً للغرب ليس إلاّ. فالجماهير التي كانت تتظاهر في القاهرة وطهران في الخمسينات تحت راية العلم الأحمر أو العلم الوطني هي نفسها التي تسير اليوم تحت الراية الخضراء. أما المواقع المستهدفة فهي نفسها: المصارف الأجنبية، الملاهي الليلية والحكومات المحلية المتهمة بالتواطؤ مع الغرب. ويلحظ هذا التواصل ليس فقط في أماكن الاعتراض وحدها - التي لا تتبدّل على الاطلاق - بل وفي المسارات الفرديّة أيضاً: فلان الذي كان ناصرياً أو ماركسياً في الستينات أصبح اليوم اسلاموياً[1]. فحركة التراوح والاتصال بين المجموعات الماركسية والتيارات الإسلاموية على قدرٍ كبير من الأهمية. (وهكذا مثلاً يكون الفلسطيني العلماني احمد جبريل على صلة وثيقة بحزب الله اللبناني). ومما لا شك فيه أن التشيع هو الذي وطّدَ صلة الوصل بين النزعتين العالمثالثيتين: ذلك أن علي شريعتي، منظّر التشيع المعارض كان قارئاً نهماً لفرانز فانون. والثورة الايرانية هي بالتأكيد، أفضل من جسّد التواصل العالمثالثي للإسلاموية حين ترجمت التناقض بين الشمال والجنوب بمصطلحات دينية.

لقد استنفدت الحركات العالمثالثية الثورية، العلمانية والماركسية والقومية حين حققت انتصارها، ثمّ جرّدتها ممارسة السلطة من مُثُلها. وهكذا حملت عنها الإسلاموية شعلة الطليعة للعالمثالثية ولكنْ وِفْقَ شعارات لا يمكن أن يُشاركها فيها اليسار الغربي، أو الحركات الأخرى الموازية في بلدان العالم الثالث: فالشمولية الدينية قد أجهزت على مفهوم الشمولية بمعناها الحقيقي. هذا مع أن التوازن بين العالمين، المسلم والمسيحي، يبدو واضحاً في تاريخهما الحديث، لأنّ الأنتلجنسيا في كلٍّ منهما كانت تقف على أرضية مشتركة من المرجعية السياسية. ذلك أن الخمسينات والستينات كانت سنوات وحدة الوجدان. فالمجاهد الجزائري، شأنه شأن المقاتل الفلسطيني، كان يبدو أخاً للمناضلين الغربيين التقدميين وكان للعنف الذي مورس في الجهتين معنى. ولم يحصل الطلاق إلا في السبعينات، إذ ما عاد ممكناً فهم منطلقات الناشطين الجدد للإسلام السياسي. علماً بأن هؤلاء، سواء من حيث أصولهم الاجتماعية أو من حيث صلتهم بالمعرفة، ما زالوا

أبناء عم «مناضلي» السبعينات الغربيين. حتى في القيم التي استبدلت بها قيمُ الشمولية المتمركسة: مُثل العودة والأصالة والنقاوة وهاجس اللباس والغذاء والترحاب؛ أي اعادة بناء إطار لعيشٍ «تقليدي» أو في سياقٍ وعبر طرقٍ تفترض تحديداً تجاوز التقليد؛ الهروب عبر الارهاب بالنسبة للشرائح الأكثر جذرية، وأشدّها فئوية مثل جماعة «الهجرة»[٢] فيدعون إلى الانكفاءِ ويلتقون بذلك مع جماعة العودة الى الأرض في منطقة «الكوّس» (الجبال الوسطى بفرنسا). وبإمكاننا أن نجد تماثلاً ما بين الألوية الحمراء الايطالية وبين الانتلجنسيا المسلمة المتطرفة: فعناصرها من المثقفين «ذوي الأفق الضيق» لم يحققوا لأنفسهم اندماجاً اجتماعياً يتناسب وتوقعاتهم فانغمسوا في العنف السياسي على قاعدة علم ماركسي (مقابل العلم الإسلامي لدى الطرف الآخر) كانوا قد حصّلوه على أنفسهم. وليست المحاكات الهذيانية في بيانات منظمة «العمل المباشر» الفرنسية إلّا خير مثال على صلة القرابة هذه.

ثم ان التواصل بين العالمثالثيتين أوثق بكثير مما يبدو عليه: فقد كنا فيما مضى نجد في الحركية المتمركسة، الرغبة نفسها في التوليف بين الثورة واللاهوت («لاهوت التحرير») والنزعة النضالية الإرادوية نفسها والتطلّب نفسه لأصالة تكون في قطيعة مع الانماط الغربية بما فيها الأنماط السوفياتية. فالتيارات الثورية المتمركسة في السبعينات، مثل حفيظ الله أمين في افغانستان وبول بوت في كمبوديا والدرب المنير في البيرو، سعت كلها، خلف رطانة ماركسية دوغمائية الى اختراع نموذج «قومي» جديد استناداً الى «انتلجنسيا خرقاء» وخصوصاً إلى القطاعات الأصلية (أي نسبة إلى أبناء البلاد الاصليين كالهنود في البيرو) أو «الأهلية» أو التقليدية من السكان (القبائل، الفلاحين، الهنود الحمر). والغريب في الأمر هو أن جماعات حرب العصابات الماركسية فلاحية، في الوقت الذي نرى فيه أن الحركات الإسلاموية مدينية، أي أنها أكثر منها حداثة من وجهة نظر الاجتماعيات. ويتواصل التوازن بين الإسلاموية والحركات العالمثالثية إلى حدِّ مرحلة التفكك ولجوء قطاعاتها الأكثر تطرفاً إلى الارهاب. فالارهاب، وهو وليد السبعينات، ليس ابتكاراً إسلامياً. إلاّ أننا فقدنا المرجعية المشتركة أي الترجمة الماركسية العالمثالثية المعتمدة، التي كانت تتيح للبعض أن يتفهّم أعمال عصبة بادر ـ ماينهوف أو الألوية الحمراء، لا بل خاطفي الطائرات من الفلسطينيين، ولكن لا تتيح فهم محتجزي الرهائن من عناصر حزب الله.

والحال أن العالم الثالث لم ينته فصولاً بعد. فانهيار الاتحاد السوفياتي والشيوعية يوحي بأن الإسلام سيبقى (ولزمن طويل) قوة التعبئة الغالبة لجماهير العالم الإسلامي في مرحلة الأزمة، ولم يخرج العالم الثالث من الأزمة بعد. غير أن الإسلام، على الضدّ من

الماركسية، لا يستطيع أن يخرج من نطاقه الثقافي: فزمن الشعوب التي تعتنق ديناً جديداً قد ولى. والنزعة الشمولية الدينية لا تجد امتداداً لها بالاعتناق الفردي وهي تحدّد جماعة منفصلة عن الأخريات: وبهذا ترسم حدوداً لنفسها وتنتج حالة من «حرب الثقافات» تطمس خيط النسب بين النزعة الاعتراضية العالمثالثية، والمطالب الإسلاموية؛ إن الناشطين الإسلامويين اليوم يتملكهم هاجس الدعوة إلى اعتناق الإسلام: ولذا فإن الشائعات حول اعتناق بعض المشاهير للإسلام، أو حول تحول جماعات بكاملها اليه، شائعات يردّدها محازبو القاعدة بحماسة. وبالفعل، أن النزعة الإسلاموية لا تستطيع، حتى بعد أن أصبحت ايديولوجية سياسية، أن تتلافى مسألة المعتقد الفردي، في حين أن الماركسية كانت تتيح تفسير حركة اجتماعية، وتالياً، التأثير عليها، انطلاقاً من حتميات منطق الجماعة. فالدين يفترض اعتناقاً فردياً، جاعلاً من دينامية التحول الى اعتناق الإسلام في الوسط المسيحي ليس ظاهرة اجتماعية سياسية جماهيرية، بل مجرد عملية جمع حسابية تجمع الأرقام الى أن يُحدث تعاظم عدد المعتنقين الجدد للإسلام انقلاباً في المجتمع. وهذا حدٌّ لقطيعة مستحيلة: فمن يعتنق الإسلام في الوسط المسيحي إنما يختار سيكولوجياً بنية ملّة تتلاءم، بعامة، مع طبيعته كهامشي أو متحمّس أو زهدي حقيقي، أي مُستوحد، ما يعني بالضبط استبعاده أولئك الذين يتمنى اعتناقهم للإسلام.

من أين جاءت الحداثة السياسية؟

يبقى أن المقارنة ليست علّة. إن اظهار حداثة الحركات الإسلاموية، ومن ثمّ تاريخانيتها العميقة أمر مفيد على صعيد الاجتماعيات السياسية، الا أن هذا يناقض وجهة خطاب الإسلامويين نفسه. فهم يرون أنَّ هناك إسلاماً واحداً وحيداً هو اسلام عصر النبي، الذي حُرِّف فيما بعد لأن الحداثة ضلال. غير أنَّ هذه الرؤية لجوهرٍ واحد للإسلام لا تقتصر على الإسلامويين وحدهم. لأننا نجدها ايضاً لدى العلماء التقليديين كما نجدها لدى عدد من المستشرقين الغربيين الذين يستعيدون بذلك قراءة ماكس ويبر للإسلام كثقافة وحضارة، وكنظام مقفل. وبالطبع، إن المفكرين الإسلامويين والمستشرقين يختلفون حول ما يتقوّم به جوهر الإسلام، الا أنهم يجمعون على استخدام كلام يعبّر عن نظام شمولي ولا زمني ـ ولعلّه فعل انعكاسٍ يفسر، من دون شك، عقم السجالات وعنفها.

وقد تبدو الصفحات التي ستلي كأنها تتقبل احياناً هذه الفرضية المسبقة، وذلك فقط لأننا نقارب خطاب المفاعيل بحرفيّته: فإلى أي ترسيمة مفهومية يستندون حين يفكرون الإسلام بوصفه نظاماً سياسياً؟ وما هي فاعلية هذه المفاهيم في عملهم السياسي؟

ان الافتراض «الاستشراقي» الذي يعتمده الاخصائيون أو الباحثون الغربيون، يتقوّم بتحديد «ثقافة اسلامية» لا زمنية، على أنه إطار مفاهيمي ينظم الحياة السياسية كما يُنظم حيز المدينة الهندسي؛ فكر العلماء وفكر منتقديهم في وقت معاً؛ وتكون نتيجته عدم انبثاق الرأسمالية (ماكس ويبر) وغياب حيز مستقل للسياسي وللمؤسسات (ب. بادي). حضارة لا زمنية حيث كلُّ شيء يتآلف، ويعكس البنية نفسها، من الفسيفساء المزخرفة بالجصّ إلى المبحث الفقهي. إلا أنها حضارة جوبهت بتحديات حداثة وفدت عليها من الخارج: لذلك يُرى إلى «الثقافة الإسلامية» على أنها العقبة الكبرى التي تحول دون بلوغ الحداثة السياسية[٣].

فما هي فرضية الحداثة السياسية هذه؟ إننا نقرأ كلاماً كثيراً اليوم، أي بعد أفول الموجة العالمثالثية، حيث كان الغرب يقر بذنبه بصورة «مازوشية»، ويتبنى أطروحة ماكس ويبر التي تقول إن ثمة حضارة واحدة ابتكرت ثقافة شمولية حقيقية هي الحضارة الأوروبية[٤]. ويتمثل ابتكار الحداثة، في مجال السياسة، في بروز نطاق مستقل للسياسي منفصل عن الديني وعن الخاص في وقتٍ معاً، ويتجسد في دولة القانون الحديثة. فالعلمانية والسياسي ولدا من ارتداد الفكر المسيحي على ذاته. ونحن هنا لا نتنكّر للمجهود البحثي المرموق، التاريخي والفلسفي معاً، والذي يتناول نشأة السياسي وولادة الدولة الحديثة[٥]. إلا أنَّ النتيجة الحتمية لمثل هذا المسعى هي القول بأنه لا خلاص (أي لا حداثة) خارج النمط السياسي الغربي. والخطاب «المبتذل» الذي يخاطب المثقفين المسلمين، انطلاقاً من هذه الأعمال، إنما هو خطاب مزدوج:

١ - الديموقراطية البرلمانية وايديولوجية حقوق الانسان ودولة القانون هي مرتجاة أخلاقياً وأكثر فعالية اقتصادياً.

٢ - وهذه الأمور ولدت تاريخياً في أوروبا المسيحية. وبالطبع ما كان لهذا الخطاب الذي ورد في سياق مرحلة ما بعد الاستعمار الا أَن يُساءَ استقباله، وليس فقط في الأوساط الإسلاموية أو السلفية. فقد أظهرت حرب الخليج أنه حتى لدى المثقفين المسلمين العلمانيين المتغرّبين والديموقراطيين كان الخيار واعياً، سواء كان متحمساً أو مترجّحاً، في تأييد صدام حسين مع اجماعهم على كونه ديكتاتوراً و... مسلماً رديئاً. وفي مثل ردة الفعل العاطفية تلك، اعتراف ضمني بالإخفاق: الاخفاق في ايجاد خيار بديل، اللهم الا في ترقب معجزة، أو علامة من الله. وهذا الغياب الملحوظ للفكر البديل هو ما ينبغي تحليله ولكن دون أن يُرسى في اطار «ثقافة اسلامية» عُمِلَ، دونما تمييز، على تحويلها إلى مقولة سيكولوجية، خصوصاً ان

الدفاع المتطامن عن النمط الغربي الذي يخاطب العالم الثالث (وهو بمثابة علاج للذات إثر النزعة العالمثالثية التي طغت في الستينات)، يقترن بخطاب موجه للاستهلاك الداخلي وهو الخطاب الذي يتعاظم اثره اليوم حول أزمة السياسي والقيم في المجتمعات الغربية، لا بد اذن من الخروج من هذا الدفاع المزدوج المتعاكس كما لو أنه في مرآة.

ما يسبب ضيقنا هو تلك النزعة إلى المقارنة، ذلك أن المقارنة، أوّلاً، حشو أَو تحصيل حاصل لأنها ثانياً، أَحادية الجانب: إذ لا تمكن مقارنة ألف بباء، الا اذا كانت هذه تملك عناصر تلك ذاتها، أي الا اذا كانت «ب» تملك عناصر «أ» ذاتها، أو العناصر الناقصة في «أ» بحيث ان اصحاب المقارنة يجدون في «ب» سلب «أ» أو نفيه بدون أن يتساءلوا حول تركيبتها الخاصة. وإلى هذا فإن مذهب المقارنة ينزع أيضاً إلى عزل المجموعتين إحداهما عن الأُخرى متجاهلاً، ليس فقط ديناميتهما الخاصة، بل أيضاً جدلية علاقة كل منهما بالآخر، والحق أن جدلية هذين هي جدلية تنزع الى أن تثبت في المتخيل تمايزات هي أقرب الى الرمز والشعار منها الى الوقائع، كما تنزع الى تشويش خصوصيتها النوعية. وما نراه هو أنه اذا كان من الصحيح أن ثمة أدبيات سياسية اسلامية، تركها العلماء التقليديون أو الإسلامويون، فمن الصعوبة بمكان أن تقام، ببساطة، معادلة حضارة وتاريخ من جهة وهذه الأدبيات من جهة أخرى.

وأصحاب مذهب المقارنة ينتقلون دائماً من الأدبيات الإسلامية (أي من النصوص التي أنتجها المتعلمون والمثقفون) الى الواقع الاجتماعي الملموس. ويفسرون «غياب» الحداثة في بلد مسلم ما، إما بالأثر البالغ، في الواقع، لغياب فئة مفاهيمية موجودة في المقابل في الفكر الغربي (كمثل: بما ان مفهوم الدولة ذات الحدود المتعينة هو مفهوم غائب عن أدبيات الإسلام السياسي مثلاً فانه يستحيل بالتالي تحقيق الدولة ذات الحدود المتعينة تعريفاً)، وإما بواقع وجود فئة سوسيولوجية لا تعكس الأدبيات وجودها (دولة الموروثات، تشرذم المجتمع ضمن «عصبيات»)[٦]. المسعى الأول يؤكد على استحالة بروز نصاب مستقل في اطار «الثقافة الإسلامية»، في حين أن الثاني يؤكد، على الضدّ من ذلك، على استقلالية عمل النصاب السياسي حيال الفكر الإسلامي، إلا أنه نصاب سياسي ما قبل حديث (العصبيات الموروثة).

والحال أنه ليس صحيحاً؛ أن الفكر السياسي الإسلامي مشوبٌ، بالضرورة والأصل، بقصور ما بل إنه يندرج ضمن تصوّر آخر للعلاقات بين السلطان والقانون. أما أن يكون هذا التصوّر بدوره منبعاً للصعوبات فهذا أمر مؤكد، وإنما ينبغي قياسه على معناه الأصلي

لا على الدولة الغربية. والفرادة فيه هي المكانة التي تحتلها الشريعة بالنسبة الى السلطان. فللشريعة خاصيتان: استقلالها الذاتي وعدم اكتمالها. الشريعة لا ترتهن لدولة أو لقانون وضعي أو لقرار سياسي، الأمر الذي يجعلها تنشىء نطاقاً خاصاً موازياً لنطاق السياسي وموازياً لنطاق السلطان، وإن كان يسع هذا الأخير الالتفاف حولها والتلاعب بها (ومن هنا موضوعة فساد القاضي الذائعة الصيت). إلا أنه لا يستطيع أن يحول الشريعة الى خلاف ما هي عليه: أي اجتهاد مستقل في ذاته وغير تام. ذلك أن الشريعة لا ترتبط بأي هيئة ذات قوام، كالكنيسة أو الاكليروس. فالفتاوى التي تحسم في ما لا يصرّح به النصّ انما تصدر دائماً هنا والآن، وقد تُلغى مع تبدّل المرجعية الدينية[٧]. لا يُقفل باب الاجتهاد في الشريعة قط، لأنها لا تستند الى مدوّنة من المفاهيم، وانما الى جملة من المبادىء العامة احياناً والمحددة جداً أحياناً أخرى والتي يتسع نطاق تطبيقها، بالاستنباط والقياس والتوسُّع والشرح والتأويل، لتشمل كافة أعمال البشر. واذا كانت المبادىء الأساسية (أو الأصول)، كما يحددها علم الأصول بوضوح، هي مبادىء لا يمكن أن توضع موضع شك، فإن التوسع في مجال تطبيقها يخضع لعلاقة الأخلاق بالدين. فعمل القاضي ليس في تطبيق مبدأ أو مفهوم بل في قياس الحالة التي ينظر فيها بحالة معروفة سابقاً.

ونقطتا «الضعف» اللتان تعاني منهما الشريعة (أي كونها غير مقفلة على مستوى المؤسسة وعلى المستوى المفاهيمي) تؤديان إلى جعل التوتاليتارية، بما هي امتصاص كلّي للحقل الاجتماعي من قبل السياسي، ظاهرة غريبة عن الثقافة الإسلامية: فأعراض التوتاليتارية لا تظهر إلاّ إذا كانت هذه الثقافة خراباً يباباً (كما في العراق). وفي الوقت نفسه لا يستطيع أحد أن يدّعي الانتماء الى الإسلام مع اعتراضه على الشريعة: لذلك فإن العلمانية لا يمكن أن تنشأ الا بوسائل عنيفة (تركيا اتاتورك) أو تنجم عن شغور، عبر تغيير أنماط الحياة والتقاليد.

إن الإفراط في منطق الدولة، وهو افراط كامن في المكانة التي يحتلّها في الغرب، يؤدي الى التوتاليتارية. ولذلك فليس من المستهجن أن يكون الفكر الغربي المعاصر حول نشأة الدولة، عملية تفكير متواصل حول التوتاليتارية وضدها[٨]. أما في الإسلام فإن ضعف نطاق السياسي هو الذي حال دون ظهور التوتاليتارية فيه، إلا أن هذا لا يعني بالطبع أنه لا وجود لعنف دولتي أو مجّاني، يجري تفكيره ويطلق عليهما عندئذ صفة «الظلم»: ذلك أن نقيض الاستبداد في المتخيل السياسي الإسلامي ليس الحرية بل العدل. والأخلاق، وليس الديموقراطية، هي شعار الاحتجاج الأمر الذي يمهّد الطريق لكافة النزعات الشعبوية. وعلى هذا النحو ينبغي فهم ضعف التطلب الديموقراطي في البلد المسلم. ليس هناك قبول بالديكتاتورية أو اذعان لها، لأن التطلّب مختلف: انه أولاً احترام

الحُرمة أي نطاق التجمع العائلي والدار والناموس ثم بعد ذلك يأتي تطلب العدالة (تواتر موضوعة السلطان العادل والحاكم الصالح). أما الحرية فهي المطلب داخل إطار الأسرة والحياة الخاصة وليس في إطار السياسي، حيث القيمة المرجوة منه هي العدالة.

تهدف هذه الأفكار السريعة الى البرهان على أن الثقافتين الإسلامية والغربية يغذيان تصوّراً وإشكالية مختلفين للعلاقات بين الدولة والمجتمع. لذا فإن مُساءَلة الثقافة الإسلامية انطلاقاً من مفاهيم الثقافة الغربية بعد أن كرّست قيماً شمولية، لا يمكن أن تؤدي الا الى إبراز غياب أو نقص: غياب الدولة الحديثة دون التنبه الى أن يحول دون قيام هذه الدولة (الشريعة والعصبيات الأفقية لتضامن الجماعات) هو أيضاً ما يجعل من قيام توتاليتارية اسلامية أمراً مستحيلاً. وهذا لا يعني أننا نضع الشريعة والديموقراطية الغربية على المستوى نفسه وانما نعتقد أن المقارنة ينبغي أن تكون نتيجة لا مقدّمة؛ وفق ما يقتضيه المنهج.

والأجوبة على الخطاب «الاستشراقي» من الجانب المسلم غالباً ما تكون أجوبة منمَّطة وسوف أصنّفها في ثلاث مجموعات:

١ ـ الخطاب النوستالجي («الإسلام هو الذي حمل الحضارة الى الغرب»)؛

٢ ـ ردّ البرهان («أين هو تفوق قيم الغرب وبمَ هي متفوقة؟») مع التنديد بازدواجية لغة الغرب الذي لا يطبق تطلباته الاخلاقية إلا على الآخرين؛

٣ ـ الخطاب التبريري الإسلامي («كل شيء موجود في القرآن وفي السنَّة، والإسلام خير الأديان»).

الخطابان الأول والثاني دفاعيان لأنهما يتلافيان السؤال، ويقبلان في الوقت عينه بحقيقة وجود حداثة منتجة لقيمها الخاصة. أما الخطاب الثالث فيشكّل موضوع كتابنا هذا.

والواقع أن الإسلاموية، شأنها في ذلك شأن الأصولية التقليدية للعلماء، تجد صعوبة في طرح السؤال الحقيقي: لماذا يدرس الاستشراق الغربي الإسلام برؤية أزليّة (Sub specie Actermitas) في حين أنه يجعل من الحضارة الغربية «بنية اجتماعية ـ تاريخية»[٩]؟ السبب بسيط: ذلك أن المتخيل السياسي الإسلامي يقبل لا بل يطالب بالفرضية التي تقول إن الإسلام رؤية أزلية. فالنصوص الغالبة في الثقافة الإسلامية السنّية، نصوص العلماء ونصوص الإصلاحيين السلفيين والإسلامويين المعاصرين أيضاً، تفهم الإسلام على أنه لا زمني، ولا تاريخي وغير قابل للنقد[١٠]. إذاً ينبغي فهم اسباب هيمنة الخطاب «التوحيدي» في أوساط المتعلمين والمثقفين المسلمين؛ وهي هيمنة تفضي الى تهميش

وجهات النظر الأخرى. ومن اللافت أن يكون الباحثون «الغربيون» هم الذين سيكتشفون المفكرين المتفرّدين في العالم الإسلامي (كابن خلدون) والذين سيكون فكرهم، تبعاً لذلك، موضع شبهة لدى العديد من المثقفين المسلمين. لكن هل من المشروع يمكن أن نستنتج بناءً على صفة اللاتاريخانية التي يعزوها الفكر الإسلامي لنفسه، أن المجتمعات المسلمة عاجزة عن الارتقاء الى الحداثة السياسية؟

المتخيل السياسي الإسلامي

إننا نرفض أن نقيم صلة سببية أو حتى مباشرة بين الطريقة التي يرى فيها التقليد الإسلامي إلى السياسي، من جهة، وبين حقيقة وواقع الأنظمة والمؤسسات في البلدان المسلمة من جهة أخرى. غير أنه لا يمكن لهذا التقليد أن يكون مجرداً من التأثير. فثمة بالفعل ما يمكن تسميته «بالمتخيل السياسي الإسلامي» المتواتر في نصوص وأدبيات العلماء، ويتردّد في نصوص السلفيين (اصلاحيي القرن التاسع عشر) والإسلامويين. هذا «المتخيل» ليس هو «الثقافة الإسلامية»، لأننا نود أن نحاذر تعميمات يصعب التحكم بها. وثمة أدبيات كلاسيكية أخرى (الفلسفة) وانماط تفكير وممارسات أخرى، فضلاً عن المثقفين الذين يضعون نشاطهم الفكري خارج هذا المتخيل. ولكن يكفي أن نستعرض ادب «العلماء» أو أدب الإسلامويين، أو أن نصغي الى خطب المساجد للاقرار بوجود «متخيلٍ سياسي اسلامي» يغلب عليه مثال هو مثال أمّة المؤمنين الأولى في زمن النبي والخلفاء الراشدين الأربعة.

وبمعزل عن واقعه التاريخي، فإن هذا الانموذج يقدم لناشطي الإسلام السياسي مثالاً لمجتمع اسلامي. فقد نشأ الإسلام كملّة ومجتمع، كأمّة دينية وسياسية في وقتٍ معاً، حيث لا وجود للمؤسسات أو رجال دين أو أي وظيفة متعينة، وحيث كان النبي هو الذي يتلو ويؤول شريعة إلهية ومفارقة تحكم كافة النشاطات الانسانية. مجتمعٌ مساواتي لا تمايز فيه، يقف تحت راية رجل لا يشرِّع وإنما يتلو الوحي: هذا الشمول، هذا التوحيد يشمل الكائن البشري الذي يُرى الى ممارساته على نحو اجمالي، ولا يُصَنَّف بحسب النصاب التي تمارس فيه (الاجتماعي والخاص والعبادي والسياسي والاقتصادي). وسوف يسم هذا المثال، إلى الأبد، العلاقة بين الإسلام والسياسي، حتى ولو أن هذه الأمة الأصلية التي يطغى الحنين اليها على التفكير السياسي في الإسلام لن تبعث مجدّداً. حتى ان مثال هذه الأمة الأصلية التي ترفض أي تشرذم داخلي (الى اعراق وقبائل) والتي تستمد وحدتها من زعيم كاريزمي، سوف تصبح مُعَلْماً في الايديولوجية القومية العربية[11].

لقد انبثق عن هذا المثال عدد من الموضوعات المتواترة في الفكر السياسي الإسلامي.

إذ يتم التأكيد على عدم الفصل بين النطاق الديني والنطاق القانوني والنطاق السياسي. ويُراد جعل القانون الإسلامي، الشريعة، المصدر الوحيد للقانون ومعياراً للسلوكات الفردية، سواء كان هذا الفرد ملكاً أو مجرد مؤمن من بين عامة المؤمنين. ويُمتنع عن تحديد نطاق سياسي مستقل له قوانينه وحقوقه الوضعية وقيمه الخاصة به. وأخيراً لا يقارب الفكرُ الدولةَ بمصطلحات الدولة ـ الأمة المتعيّنة الحدود: فالسلطان المثالي، يمارس على جميع الأمة، أمّة المؤمنين، في حين أن السلطان الفعلي يمارس على محورٍ من الأمة، وهو محور ذو حدود حادِثَة ومؤقتة وتؤشر على نقص.

من المتعارف عليه إذاً، القول إنَّ المتخيل السياسي الإسلامي لا يقيم أي تمايز بين ما هو الديني والسياسي. وهذه الفكرة جزء لا يتجزأ من القناعة الثابتة لدى المفاعيل السياسية للإسلام المعاصر: ولأنها كذلك، وبمعزلٍ عن أي تحليل لاهوتي لصحتها فإنه ينبغي أن تُحمل على محمل الجد. ينبغي اذاً، تمحيص الأثر الذي قسم به الفكر والممارسة السياسيين، لا أن نجعل منها معطىً ضرورياً في التاريخ السياسي والممارسة السياسية الحقيقيين للإسلام اللذين يرى البعض أنهما علامة على غياب نصاب خاص للسياسي.

السجال حول الدولة في المجتمع المسلم

تشاء الفرضية الاستشراقية أن تجعل من التصوّر الثقافي الذي عرضنا له، عائقاً حال دون ظهور نطاق للنصاب السياسي ودون نشأة دولة حديثة. ولا يتسع المجال هنا أن نستعيد وقائع سجال تاريخي؛ الا أننا لا نستطيع أن نتجاهل مسألتين: ١) بروز نطاق للسياسي في ممارسة السلطة في الإسلام الكلاسيكي، ٢) طبيعة الدول المعاصرة في البلدان المسلمة.

والواقع أنه بعد زمن الأمة الاصلية، كان هناك بالفعل، نطاق سياسي مستقل في العالم المسلم: أما الغائب فقد كان الفكر السياسي حول استقلالية هذا النطاق الذي كان ينظر إليه التقليديون على أنه أمر عارض ويرى الإسلامويون انه انحراف. فمنذ نهاية القرن الأول للهجرة نشأ انفصال، أملاه الأمر الواقع، بين السلطة السياسية (السلطان، الأمراء) والسلطة الدينية (الخليفة) وتمت ترجمته في مؤسسات. غير أن هذا «التمايز» كان دائماً نتيجة قسمة تختلف عن تلك التي نشأت في الغرب. إذ لم يستتبع ذلك التأسيس لحقّ وضعي من قبل قطب السلطة: فالعاهل يَمْلكُ بالعارض والتجريبي. وكل تدخل في نطاق الخاص إنما يكون تعسّفاً، ذلك أن العلاقات الاجتماعية تقننها الشريعة، وليس من المفترض أن تُخْضَعَ للعنف والتعسف ـ وذلك خلافاً للصورة التي طالما أحال اليها الرحالة

الغربيون. ولأن الإسلام يحتلّ نطاق القانون والتدبير الاجتماعي، كان سلطان الحاكم، وإن كان عادلاً وصالحاً، لا يمكن أن يبدو الا بوصفه عرضياً وتعسفياً. ذلك انه لا يستطيع أن يتدخل الا فيما يقع خارج نطاق الشريعة، أي في الأمور غير الجوهرية. ثمة في الإسلام مجتمع أهلي لا يبالي بالدولة. لكن لا وجود «لاستبداد شرقي»[١٢].

هذا مع ان للحاكم حسب التقليد، وظيفة «دينية»: الذودُ عن الإسلام والشريعة. وللدولة أيضاً غايتها: أن تتيح للمسلم أن يعيش كمسلم صالح[١٣]. الدولة مجرد وسيلة أي أنها ليست غاية في ذاتها. وبهذا المعنى فان مصنفات الفقه الإسلامي تشتمل على قسم مكرس لكيفية ممارسة السلطة. والأمير الصالح هو من يؤدي هذه الوظيفة، أما الأمير الطالح فهو من يمارس «الظلم». والعدالة هي في لبّ اخلاقية الأمير الصالح هذه. أما السلطان (السلطة الفعلية) فليس الخليفة (خليفة محمد). مع ذلك فإن له على المسلم حقّ الطاعة اذا ما طبّق الشريعة ودافع عن أمة المسلمين ضدّ اعدائها. ذلك أن السلطان هو «سيف الدين» (وعدد من السلاطين حمل هذا اللقب) وليس مثالاً خلقياً يحتذى ولا قدوة لكن فضيلته ليست من الأمور النافلة. وكذلك الأمر فإن شرعيته هي شرعية دينية على نحو غير مباشر، أي أنها رهن بالمقدار الذي يحفظ المصلحة العامة التي تتيح للمؤمن اتباع دينه: وشارات السلطنة هي سك العملة والقاء خطبة الجمعة باسمه.

إن مثل هذا التصوّر يحتفظ بدلالته في ما يتعلّق بالحقبة «الكلاسيكية». وهي من دون شك تسم متخيّل المُلاّت التقليديين ومعتقداتهم. أما إذا ساءلنا التاريخ الحديث وطبيعة الدول المسلمة القائمة، فإن موضوعة «الثقافة الإسلامية» تنزع، لدى تطبيقها على النصاب السياسي، لأن تفقد الكثير من بديهيتها: فثمة تاريخانية للمجتمعات المسلمة وثمة بروز لأقطاب دولتية حديثة في مطلع القرن التاسع عشر.

نجد في النقد اللاحق للنقد الويبري (نسبة إلى ويبر) للدولة في البلد المسلم تحليلين يفسران هشاشتها وفقدانها الشرعية واستيلاء عصبية ما على مقاديرها. ويرى فيها أحد التحليلين (تحليل برتراند بادي)، كما اتضح في ما سبق، نتيجة «للثقافة الإسلامية»: إذ يجعل غياب نطاق السياسي المستقل والخلط بين الحيز العام والحيز الخاص من الدولة نوعاً من دولة الموروثات ولكن من طراز جديد. أما التحليل الآخر (م. سورا) فيفسرها بالطابع المستجلب والمحدث للدولة الحديثة في الشرق الأوسط: ويقول: «الدولة الحديثة في المشرق (...) هي عصبية منتصرة»[١٤]، أي أن عصبيّة ما تكون بعامةٍ عشيرة أو أَقلية، تستولي على جهاز الدولة وتجعل منه أداة استغلال اقتصادي للمجتمع. مثل هذه الدولة تقوم على النهب والخداع وتعتاش من الريع (الريع النفطي، الريع الذي يُبتزّ من الدول

الغنية عبر التهديد بالأذى، والريع الذي يُجنى من الاتجار بالنفوذ والمضاربة). وتحليل «سورا» ينطبق على وجه التمام على سوريا والعراق: فثمة أقلية (علويون في سوريا، وسنّة تكريتيون في العراق) تتغلغل في البداية في صفوف الجيش ثم تستولي على الدولة لتنقلب معها ضد مجتمعها بالذات (ديكتاتورية ومجازر). وتحيا هذه الدولة في الواقع، من النهب الخارجي (المباشر في لبنان، وكذلك في الكويت لكن لأشهر قليلة وإن كان غير مباشر في حالة سوريا التي تقايض قدرتها على الإضرار بمعونات سعودية. ومن الريع النفطي (العراق) والاقتطاع من التجارة الخارجية (بيع تراخيص الاستيراد، «تأجير» أعيان النظام مصادر دخل خاصة: المخدرات، الرسوم الجمركية، الوزارات التقنية). إلا أن سوريا والعراق هما، كما يشير «سورا»، دولتان علمانيتان تخوضان صراعاً دموياً مع الإسلامويين. واعمال ميشال سورا التي تحيل دائماً الى ابن خلدون وليس الى مصنفات علماء الدين، تبرهن على أن الموقع الذي تحتله الدولة في التصوّر السياسي الشرق أوسطي ليس ناجماً بالضرورة عن «الثقافة الإسلامية» بل الأحرى أنه يمثل ظاهرة من نمط عالمثالثي نشأت عن اقتباس فظ للأنموذج الاوروبي في مجتمع مفتت وغير متراص البنية. والواقع أن دولة العصبية التي تستخدمها مجموعةٌ أو عائلةٌ، كمصدر للمداخيل، هي ظاهرة موجودة في كافة النطاقات الثقافية في العالم: من فيليبين ماركوس إلى زائير موبوتو.

لكنْ، هل نستطيع أن نعمم المثل ونجعل من الدولة في الشرق الأوسط مجرد سراب؟

ما عاد العالم المسلم المعاصر عالم القرون الوسطى الإسلامية مثلما أن الدولة الأوروبية ما بعد مكيافيلي لم تعد دولة القديس توما الأكويني. للدولة في الشرق الأوسط تاريخيتها، لكن هذه التاريخية لا تنفصل عن نقطة الالتقاء بالغرب. فالغرب حاضر في التصوّر السياسي للعالم الإسلامي الحالي، لسرّائه أم لضرّائه، مثلما هو حاضر في الفكر الإسلاموي وفي قيم الاستهلاك السائدة في مجتمعات اليوم.

ثمة مسار تاريخي لبناءِ الدول منذ ما قبل مرحلة الاستعمار (المغرب، مصر، ايران وحتى افغانستان). ففي القرن التاسع عشر شرعت هذه البلدان الثلاثة الأخيرة، ومعها الامبراطورية العثمانية، في عملية تحويل للدولة من فوق، على غرار الاستبداد المستنير عبر بناء الجيش وتشكيل قطاع دولتي حديث (مدارس، جامعات الخ.). ومن الصحيح أن أوروبا لم توفر جهداً لإعاقة هذه الدول، التي كانت بأية حال غير راسخة الجذور. فالعمليات العسكرية (مصر عام ١٨٤٠، ايران عام ١٩٠٧، الاطاحة بمصدّق عام ١٩٥٣) والدين المتزايد، والترسيم التعسفي للحدود (عام ١٩١٨ على سبيل المثال لا

الحصر) كلّ ذلك كان يعيق قيام دول مستقرة. وآخر هذه الحروب، أي حرب الخليج، لم تسفر عن أي جهد لاعادة تركيب الخارطة السياسية: فقد رجعت الفاعليات ذاتها والأنظمة ذاتها، لتلعب جميعها التمثيلية نفسها وفق موازين قوى استراتيجية مختلفة. باختصار إن هاجس الغرب، من دزرائيلي الى جورج بوش مروراً بكليمنصو وكيسنجر، لم يكن ذات يوم قد لعب ورقة التحديث السياسي في الشرق الأوسط.

مع ذلك، ومهما بلغت «لا أخلاقية» هذه السياسة ومهما بلغت حدة نقد المثقفين العرب للدور الذي يلعبه الغرب، فهناك واقعة يصعب فهمها: فالدول القائمة حالياً في الشرق الأوسط لا تزال قائمة بشرعية أو بغير شرعية. وهي تعود، بعد كل أزمة، لتصبح من جديد مفتاح كل تفاوض. وكلما تواصلت ديمومتها أصبحت حقيقة وواقعاً، فقد صمدت هذه الدول أمام كافة أزمات الميول التوحيدية، من الوحدة العربية الى الوحدة الإسلامية. لقد علمن القوميون العرب مفهوم الأمة ويرفضون، نظرياً، الدولة القطرية: فمصر (التي ظل اسمها الرسمي بعد الانفصال الجمهورية العربية المتحدة لمدة طويلة) وسوريا والعراق تريان أنهما جزءان أو قطران من أمة عربية لا بد من قيامها. ومع هذا فإن كافة مشاريع الاندماج (وأكثرها جدية هي الوحدة المصرية السورية عام ١٩٥٨) أخفقت: وفي كلّ مرّة كانت تعود الدول القطرية الى ما كانت عليه. وكذلك الأمر فان تمجيد الصراع العربي مع اسرائيل يكاد لا يخفي حقيقة سعي كل دولة وراء مصالحها الخاصة، وضد الفلسطينيين إذا دعت الحاجة. كذلك هي الحال بالنسبة للوحدة الإسلامية: فالجماهير العراقية لم تلتحق على الرغم من كونها شيعية تتعرّض لقمع دولتها، بالثوريين الايرانيين إبان نزاع الخليج الأول. وقد اسفرت آخر ازمات الخليج عن انبعاث الدول إيّاها والقادة إياهم ولم تتبدّل الحدود التي أضفت عليها عملية السلام شرعيّتها.

منذ قيام الثورة الايرانية شهدت بلدان الشرق الأوسط استقراراً كبيراً لأنظمتها وقادتها. فهل هذا برهان على طابع العصبية الذي تتقدم به الدولة؟ ربما. إلا أن هذا التفسير غير كافٍ. فحتى لو كانت هذه الدول تقيم على تماسكها بسبب من غياب أو ضعف النطاق الديموقراطي، ولتمحور قيادة الدولة حول شخص، واحتقار قواعد الحق العام، حتى ولو كانت في معظم الأحيان دولاً تمسك بمقاديرها عصبية ما وتستند إلى بيروقراطية فائضة وفاسدة، إلا أنها موجودة. وهناك أجهزة دولة وقطاعات اقتصادية ترتبط بوجود الدولة، وشرائح من السكان (خصوصاً الانتلجنسيا الجديدة) لا تتقوّم الا بوجود الدولة. وعلى سبيل المثال لقد أظهرت الحرب الأخيرة في الخليج قدرة جهاز الدولة العراقي على الاستمرار بعد الهزيمة العسكرية. حتى لو كانت هذه الدول تفلح في البقاء بسبب ضعف المعارضة قبل أي سبب آخر، أو بسبب ضعف التطلب الديموقراطي

وتدنيه أو بسبب برّانية المجتمع الأهلي، فإن ذلك كله يظهر أن ثمة «دولة أمر واقع» أكثر استعصاءً على التحليل والأحداث مما كان يُعتقد سابقاً.

ثم إن وجود مثل هذه الدول أصبح قارّاً أيضاً بسبب من إضفاء طابع العالمية على الواقعة السياسية: فالقوى العظمى وهيئة الأمم المتحدة تضمن خارطة العالم ومن ثمَّ الحدود القائمة والأقطار، وبالتالي، الدول التي تمثلها. ذلك أن قيام الدولة في قطر، بما هو الخصيصة التي تتصف بها الدولة الحديثة، أمر لم يبتكره ربّما «المتخيل الإسلامي» ولا النزعة العروبية، بل يندرج ضمن إطار التوازن بين القوى الدولية. ربّما كانت الهوية الكويتية على قدر من الضعف قبل حرب الخليج؛ إلا أنها أصبحت حقيقة واقعة بعد تلك الحرب، خصوصاً أن الكويت واثقة من قدرتها على البقاء تحت المظلّة الاميركية. إن الطابع العالمي للسياسة لا يصبّ اليوم في صالح توطيد الدول القائمة. واندراج هذه الدول في نظام عالمي يمنحها تماسكاً اجتماعياً وسياسياً، كما يضفي عليها، من دون شك، قواماً سيكولوجياً في روع مواطنيها.

يبقى أن هذه الدول ليست يعقوبية. ولا يمكن تفسير اللعبة السياسية فيها، كما أوضح ميشال سورا، دون الرجوع الى مفهوم العصبية وتفتت المجتمع وحسّ الجماعات أي الى قيام شبكات من المحسوبيات لا تبالي إلاّ برخائها هي وليس رخاء الدولة. غير أن هذه الشبكات لا تجسّد استمرار تقليدية ما خلف واجهة من الحداثة.

ذلك أن العمران المديني والاختلاط الاجتماعي والايديولوجيات قد فكك العصبيات التقليدية: فتعود عندئذ لتعيد تركيب ذاتها على مستوى آخر («المحسوبية» السياسية والمافيا الاقتصادية) الا أنها قد تزول أيضاً. إن العصبيات الحديثة هي تركيبات جديدة من حسّ الجماعة تتركب انطلاقاً من واقع الدولة ومن طابع العالمية الذي أضفي على قنوات التبادل المالي والاقتصادي. إنها عملية نقل لعلاقة تضامن تقليدية إلى نطاق حديث[١٥]. فلا يزال من الأهمية بمكان أن يُعرف نسب فلان ومن أي بلدة، ومَنْ تزوج مَنْ، ولكن أيضاً من ينتمي إلى تلك الدفعة من خريجي الكلية العسكرية أو من تلقى علومه على يد هذا الفقيه أو ذاك. ليست العصبيات الحديثة مجرّد استمرار للحمة القبلية أو الطائفية: فمن الممكن أن تتقوّم مجدّداً على أُسس سوسيولوجية جديدة، (الانتلجنسيا الجديدة ضد الأُسر القديمة) وأن يكون عملها قائماً على النهب وأن تضمن بقاءها عبر تحالفات المصاهرة. ونطاقها لم يعد بلدة الاجداد وإنما المدينة الحديثة. إذ يسع ميليشيات بيروت أن تعمل على طريقة العصبيات الحضرية القديمة ـ أي «كفُتوّات» في الاحياء التي لا يطول إليها نفوذ البلاط: ويمكن للأحزاب أن تؤلّف شبكات من المحسوبين حول كبار الاعيان،

غير أن ذلك كله لا يحول دون أن تكون هذه الميليشيات وهذه الأحزاب شيئاً آخر يختلف عن تواصل تقليد قديم: إنَّ الرهانات التي تمثلها، وتمفصل نشاطها حول النزاعات الدولية، وانخراط البازار في اقتصاد عالمي، كل هذا يجعل منها شيئاً آخر، أي أنها ليست مجرد بقية متبقية من تقليد قديم ما زالت قائمة في ظلِّ الحداثة حتّى في مجتمع تقليدي مثل افغانستان، فإن الشبكة التي تتمحور حول زعيم محلّي مرتبط هو الآخر بشبكة دولية لتسويق السلع (أسلحة، وأحياناً مخدرات) لم تعد العشيرة إيّاها كما كانت في السابق، بل أصبحت هي التركيبة الجديدة للتشرذم التقليدي، حول نخبة سياسية جديدة وتدفق على مستوى عالمي من حركة تبادل الثروات.

مقابل هذه الرؤية الاستشراقية للدولة في البلدان المسلمة تتباين الانتقادات الصادرة عن العالم الإسلامي باختلاف أوساطها وهي ثلاثة: أوساط المثقفين «المتغرّبين» (أي اولئك الذين يقبلون قيم الدولة الحديثة) ثم أوساط العلماء، أي أصحاب العلم، وأخيراً أوساط الإسلامويين. المثقفون، لا ينتقدون المثال الغربي للدولة، بل ينددون بالازدواجية في لسان الغرب الذي يبذل كل ما في وسعه للحيلولة دون قيام المثال الذي يجعل منه مثالا كونياً. غير أن هذا التبرير الذي لا يخلو في الغالب من وجه حق ينطوي في الحقيقة على منزلق فكري: وهو أن نعزو الى الأجنبي كافة الشرور التي نعاني منها. إذ يُرى إلى التشرذم في المجتمع على أنه مؤامرة غربية (البربر، الأكراد...) والى المستبدّين الكارزميين، بوصفهم الرد الأمثل على ازدواجية الغرب ومخاتلته. إن اسوأ ميراث خلّفه الغرب لدى الشعوب المسلمة، من دون شك، ذلك الشيطان الجاهز للاستخدام: ذلك أن نظرية المؤامرة هي التي تشلّ الفكر السياسي الإسلامي، لأن القول بأن مصدر كلّ اخفاق هو الشيطان، يعني أن نعهد الى الرب، أو الى الشيطان نفسه (والشيطان اليوم هم الأميركيون) بحل كافة المسائل[١٦]. وبين المعجزة التي لا تحصل، والميثاق الذي به نفقد روحنا، هناك ما يستدعي اليأس والقنوط.

أما لدى العلماء ورجال الدين والمُلاَّت وأهل التقوى فإن تطور العالم الإسلامي تاريخياً، لم يؤثر مطلقاً في المتخيل السياسي المستوحى من مثال «المجتمع الإسلامي» الأول الذي ينبعث باستمرار في الحركات الإسلاموية. لقد جهد «المتخيل السياسي الإسلامي» في تجاهل أو انتقاص ما هو جديد. وليس ذلك لأن العلماء لطالما قاوموا الجديد: بل على الضدّ من ذلك فهم غالباً ما قدّموا للحاكمين الفتاوى لإضفاء صفة الشرعية الدينية على اقامة نظام دولتي جديد (وهذه المراعاة ستكون المأخذ الأوّل عليهم من قبل الإسلامويين)، الا أن العلماء ببساطة لم يبتكروا فكراً جديداً، ولم يُضمنوا خطابهم الوقائع الجديدة، باستثناء فئة من علماء الشيعة. فما زال الطابع اللازمني لخطاب

الملاّت والعلماء هو المعطى الحاسم الى ايامنا هذه. التاريخ قدر محتوم، والجديد عرض من الأعراض الزائلة لا يستحق أكثر من فتوى بين الحين والآخر. والتحديث يتمّ بموازاة الخطاب التقليدي.

أما الفكر الإسلاموي فإنه يريد أن يكون رداً على اشكالية الدولة «المستوردة» والتشرذم. ولديه ما يقوله حول التخلّف حيال أوروبا وحول التصنيع والاقتصاد الإسلامي الخ.. ويذكّر هذا الفكر، وعن حق، أن العلمانية والقومية ليستا تحديثاً بالضرورة[١٧]. لذلك فإن قضية استيلاء العصبيات على السلطة في الدولتين العلمانيتين والقوميتين، سوريا والعراق، ودور القبلية و «المحسوبية» وبروز شرائح اجتماعية نشأت مع قيام الدولة وتعتاش عالةً عليها - هي موضوعات ثابتة في الدعاوة الإسلاموية. والاحتجاج الإسلاموي يتمّ باسم شمولية الجسم الاجتماعي (الذي يُنظر إليه كأمّة دينية)، وضد تفرّد الدولة وضد تشرذم المجتمع، وضد المجتمع القبلي القديم ومجتمع الدولة الجديد في وقت معاً. ويرى هذا الفكر في الإسلام مدخلاً الى الشمولي الجامع، والى الخير العام ضد سياسات التفرّد والتكتلات الجماعية[١٨].

إن حداثة الفكر الإسلاموي تكمن في هذا السعي لقيام دولة جامعة. أما رجوع الإسلامويين الى مثال المجتمع الأول، الأصلي، وتنكرهم للتاريخ فلا يكفيان في ذاتيهما، للحكم على فكرهم بالجمود والتحجر. فثمة فكر أصولي آخر في الغرب، هو الاصلاح البروتستاني، كان، كما نعلم، أحد أفضل الوسائل للارتقاء الى الحداثة الاقتصادية والسياسية. إن السنّة، سنّة الرسول، تسمح بالالتفاف على سُنَّة التاريخ، وبالتالي، تتيحُ الاندماج في حداثة، لا تكون مجرّد ظاهرة مستوردة من الخارج كما يرى إليها السلفيون، بل حداثة نابعة من المجتمع المسلم.

ولكن هل يفي الفكر الإسلاموي بما يعد به؟ هذا السؤال هو موضوع هذا الكتاب. ونحن نرى أن هناك إخفاقاً لأن الفكر الإسلاموي يصل في ختام مسار فكري يجهد في تمحيص الحداثة، الى أن يلتحق «بالمتخيل السياسي الإسلامي»، للسُنّة ومعضلتها الجوهرية المستعصية على الحل: فالنصاب السياسي لا يمكن أن يقوم الا على الفضيلة الفردية.

استبطان الغرب

لا بد لنا من التساؤل حول أثر السيطرة الغربية، ليس فقط على البنى الاقتصادية والسياسية للعالم الإسلامي المعاصر (اذ يقال إن التخلّف السياسي ناجم عن الاستعمار الجديد، مستتبعاً ردود فعل انفعالية من التماهي مع الأمة، حتى ولو كان الثمن أسوأ التبعات) بل أيضاً على الفكر، والاطار المفاهيمي للمثقفين الإسلامويين. فثمة أمر يدعو

إلى الدهشة بالفعل: ذلك أن الإسلامويين في غالبيتهم قد تلقوا تعليمهم في أوساط «متغربة». والحال هو أنهم لا يتقيدون بأدبيات العلماء (الذين يتهمونهم للمناسبة خلال ذلك بسوء استخدام هذه النصوص). وكل أدبياتهم تشدد على عقلانية الأحكام الدينية: وهذه العقلانية المناضلة هي علامة على قيام الحداثة في صلب الخطاب الإسلاموي، الذي يبلغ من العقلانية مبلغاً يجعله خطاباً يتنكّر لدينيته.

لكن هل الخطاب الإسلاموي هو خطاب مهيمن في العالم الإسلامي حقاً؟ هنا لا جدوى من الالتفات إلى عدد الكتب التي صدرت أو آراء الأساتذة أو الصحافيين وانما الالتفات إلى شبكات تداول الكتب وأماكن الانتاج ولغاته، أي في اختصار، الجمهور الذي تطاوله هذه الأعمال. فشبكات النشر والتوزيع تمولها في هذه الأيام الأوساط المحافظة، السعودية في معظم الأحيان. وثمة جمهور خاص بالإسلامويين لا يستطيع أو لا يريد أن يقرأ المثقفين المسلمين المتغرّبين. وباستثناءِ إنتاج ماركسي هشّ، فان الأمور تجري في العالم العربي على الأقل، كما لو أن الجمهور الوحيد الذي يجده المثقفون المسلمون المتغربون الذين يكتبون في حقل العلوم الانسانية الحديثة، هو ذاك الموجود في العالم الغربي تحديداً. فكل مثقف مسلم «حديث» في شبه القارة الهندية، يكتب بالانكليزية تاركاً الإنتاج الجماهيري، الإسلاموي أو الأصولي الجديد، للغة الأوردية. ومثل هذه الظاهرة ستتكرّر من دون شك في آسيا الوسطى حيث ستبقى اللغة الروسية، إلى أمدٍ بعيد، هي لغة العلوم الانسانية. وأما المغرب فهو موزع بين ثلاث لغات (الفرنسية والعربية واللهجات المحلية). ولهذا فان اختيار لغتك يعني اختيارك لجمهورك. وحدها تركيا وايران ومصر تشهد انتاجاً في العلوم الانسانية والسياسية باللغة المتداولة. ثمة «هجرة أدمغة» مذهلة نحو فرنسا، وخصوصاً نحو الولايات المتحدة، هي هجرة المثقفين غير الإسلامويين، من العاملين في حقل العلوم الانسانية. ومع رحيل النخبة، لا يبقى على ساحة الفكر الا «المثقفون الجدد»[١٩] والحال أن لهؤلاء المثقفين الجدد، كما سنرى لاحقاً، علاقة دينية بعلمهم الخاص. وليسوا قادرين على فتح مدوّنة العلماء. فالحداثة التي حملوها في قراءتهم للإسلام، قد استنفدت نفسها في الدفاع المكرور، غير النقدي وغير البرهاني، عن الإسلام الذي يملك الأجوبة على كافة مشكلات العالم الحديث. لكن إخفاق الإسلاموية في آخر المطاف في معالجة الحداثة فكرياً لا يعني أن الحداثة لن تطرأ على الوقائع والحركات السوسيولوجية. الحداثة في البلدان المسلمة تستقر خارج الإسلام؛ والإسلامويون أنفسهم يشكلون جزءاً لا يتجزأ من مسار علمنة الدين؛ فهم يشكلون مرحلة على طريق «تَعَلْمُن العالم»[٢٠] ففي رفضهم لتغرّبٍ بات مكتسباً، إنما يعبّرون عن اسطورة الأصالة، في لغة «المُستعار»، وغير الأَصيل. ذلك أنهم يستعيرون رفضهم العودة

الى السنة الحقيقية باسم سُنّة هي وليدة الاستيهام: إنهم يرفضون التديّن الشعبي، تديّن القرية، والتصوّف والفلسفة. وينكرون ويقوضون، هم أنفسهم، ما تتقوم به الحضارة الإسلامية وما كانت عليه، مؤكدين بذلك انتصار وجبات الطعام الجاهز (الحلال طبعاً) ولباس الجينز والكوكاكولا واللغة الانكليزية. واللافت أن ثقافة (بالمعنى الاناسي) الإسلامويين المدينية، هي ثقافة أيّ ضاحية حديثة وغربية. وان اختراع طرز جديدة للزيّ على نسقٍ تقليدي لم يوجد من قبل (المعطف الواقي، القفاز والنقاب للنساء، واللحية والمعطف النصفي للرجال) لن يبعث أصالة جديدة. ذلك أن طهران الملاّت لها المظهر الأميركي اللافت.

لقد تم التحديث، ولكن خارج أي إطار مفاهيمي: تمّ التحديث عبر الهجرة من الأرياف وعبر الهجرة الى الخارج وعبر الاستهلاك وتغير السلوكات العائلية (انخفاض معدلات الولادة)، وكذلك عبر السينما والموسيقى والمَلْبَس وأقنية التلفزة اللاقطة، أي عبر عَالَمية الثقافة. وقد تمّ التحديث أيضاً عبر قيام الدول، ومهما بلغت هشاشتها وفسادها وتبعيتها، ذلك أن هذه الدول جديدة كل الجدة، سواء من حيث قاعدتها الاجتماعية أو من حيث نمط مشروعيتها أو تراتبيتها وحدودها الثابتة التي ثبتتها الاتفاقات الدولية. والاحتجاج ضد الغربنة، الذي يتسع ليشمل الاحتجاج ضد الدول القائمة، هو من طبيعة الخطاب البيئي أو الخطاب المعادي للمهاجرين في الغرب: أي أنه الخطاب الذي يُصاغ بعد فوات الأوان. اذ كما أن فرنسا لن تستعيد مجتمعها ما قبل الصناعي، وكما أن المهاجرين اليها باقون فيها، كذلك فإن المدن المسلمة لن تستعيد انسجام البازار وطوائف الحرف. فهذا العالم هو عالم الهجين وعالم الحنين النوستالجي. لكن حلم الماضي لا يطرأ إلا بعد الفوات، وحلمنا يشتمل بالذات على كلّ ما نريد إنكاره. فالتقليد الذي يحلم به من يحنون الى الماضي، هو، شأن التقليد الذي تدينه الحداثة، تقليد لم يوجد قط.

إخفاق النزعة الإسلاموية

يبدو نشاط الإسلامويين السياسي، حين يُنظر اليه مع مرور الوقت، وكأنه لم يفض الى اقامة دول أو مجتمعات اسلامية، وأنه يستعيد اما منطق الدولة كدولة، (ايران) وإما الانقسام التقليدي، حتى ولو أعيد توليف هذا الانقسام من جديد (افغانستان). ومهما كانت مزاعم الفاعلين في هذا النشاط، فإن كل نشاط سياسي يؤدي، تلقائياً، إلى قيام حيز علماني، أو إلى انقسام تقليدي. وهذا ما يحدّ أي محاولة لتسييس الدين ـ أي دين كان. إذاً فإن المشكلة، في نظرنا، لا تكمن في تمحيص ما يسمح أو لا يسمح به الإسلام

من حيزٍ للعلمانية، في نصوصه وممارسته الدنيوية (فهذا أمر يطرح مشكلات منهجية شائكة، ويعني العودة إلى استخدام مقولاتٍ ومفاهيم أولئك الذين نوجّه إليهم النقد)؛ بل في دراسة جميعٍ متماسك متعينٍ في الزمان وفي المكان، من النصوص والممارسات والتنظيمات السياسية التي كان لها الأثر البالغ في الحياة السياسية في البلدان المسلمة وعلاقاتها ببلدان الشمال، والتي عدّلت في فهم المسلمين للإسلام لجهة تعميق تشدّده وسلفيته.

إن فكر الحركات التي ندرسها هنا، تراوح بين قطبين: قطب ثوري يرى أن أَسلمة المجتمع تتم عبر سلطة الدولة؛ وقطب إصلاحي يرى أن النشاط الاجتماعي والسياسي إنما يهدف أوّلاً إلى اعادة أسلمة المجتمع من القاعدة، الأمر الذي يفضي حكماً الى قيام الدولة الإسلامية. ولا يقوم التباين بين هذين القطبين بالضرورة على قيام الدولة الإسلامية وإنما على الوسائل التي تتيح التوصل اليها، وعلى الموقف الذي ينبغي اتخاذه من السلطات القائمة: التكفير، المعارضة، التعاون، التجاهل. وكل أنواع المواقف ممكنة: فالاخوان المسلمون الاردنيون مثلاً شاركوا في الانتخابات النيابية و «جماعت اسلامي»الباكستانية والاخوان المسلمون السودانيون دعموا انقلابات عسكرية. أما منظمة الجهاد الإسلامي المصرية فقد شنت حملة اغتيالات ضد شخصيات حكومية. أبالامكان وضع هذين القطبين وفق ترتيب زمني يتجه من محاولة الأسلمة من فوق (الإسلاموية) الى الأسلمة «القاعدة» (السلفية الجديدة)؟ والجواب عندنا نعم ولا. ذلك أنه من جهة أولى، ليس ثمة تواصل منتظم بين الراديكالية الفكرية والتطرف السياسي: «فجماعت اسلامي» الباكستانية مثلاً، وهي راديكالية متطرفة، في دعوتها إلى مجتمع اسلامي بالكلية، ظلّت تعمل في اطار الشرعية حتى ولو كانت النسب التي تحققها في الانتخابات متدنية جداً. وفي افغانستان غالباً ما يصعب تمييز الخلافات الايديولوجية بين «حزب اسلامي» وبين «جماعت اسلامي»، غير أن الأول يُمارس ميدانياً تزمتاً وتعصباً في الموقف وعنفاً لا حدّ له، في حين أن الثاني لطالما كان حزباً منفتحاً. ثم إن الحركات الإسلاموية هي نفسها من جهة ثانية تترجّح دائماً بين النضالية السياسية وبين السلفية الجديدة أي بين إيلاء الأولية للنضال السياسي أو لأسلمة المجتمع. وعلى أية حال فإنه كان قد سبق لحسن البنا أن دعا الى رفض كل تسوية حيناً، وإلى التعاون مع السلطات في أحيان أخرى. والمؤكدّ أن ثمة ثوابت صمدت طيلة الخمسين عاماً المنصرمة فلطالما دعا آية الله الخميني الى القطيعة الجذرية (ولكن بلغة تقليدية سلفية حيناً وثورية في حين آخر) والاخوان المسلمون العرب لم يجاوزوا عتبة الاحتجاج المسلح الا حين اكرههم القمع الخارجي (سوريا) على ذلك؛ أما «جماعتِ اسلامي» الباكستانية فقد ظلّت على الدوام

ضمن إطار الشرعية ولم تظهر الحركات الثورية بالمعنى الحقيقي للكلمة إلا متأخرة لأنها برزت بعد حرب عام ١٩٦٧ العربية الاسرائيلية: التيار الايراني، الإسلامويون الأفغان، المجموعات الراديكالية العربية (الجهاد، التكفير والهجرة)[٢١] غير أن النهج الثوري كان إخفاقاً محققاً: فالثورة الايرانية انزلقت وغرقت في الصراعات الداخلية (صراعات البلاط) وفي الأزمة الاقتصادية؛ ولم تؤد نضالية المجموعات المنشقة من الاخوان المسلمين الى احداث أي تغيير للنظام في أي بلد عربي. والمجموعات المتطرفة السُنِّية تهمَّشت، في حين اصبحت نظيراتها الشيعية أدوات تهويل في استراتيجيات الدول (سوريا وايران واستخدامهما للمجموعات الارهابية). غير أن الحركات الإسلاموية وسمت المسرح السياسي والمجتمع الإسلامي المعاصر بميسم بارز.

لقد أدى إخفاق الفكرة الثورية الإسلاموية في نهاية الثمانينات الى الانزلاق من الإسلاموية الثورية السياسية والعالمثالثية التي جسدتها الثورة الايرانية، نحو دعوة اصولية جديدة طهرانية وتبشيرية وشعبوية ومحافظة كانت تحظى، إلى عهد قريب، بدعم المملكة العربية السعودية، ولكنّها شديدة العداء للغرب، لا سيما وان نهاية المواجهة بين الشرق والغرب اسقطت عن الشيوعية دور المنفِّر الرئيسي. والجبهة الإسلامية للانقاذ في الجزائر هي النموذج الأمثل لما نذهب إليه: ففيها يجتمع إرث الإسلاموية السياسي مع المال السعودي (حتى عام ١٩٩٠) مع تأثير الدعوة إلى العودة الى اسلام يطغى عليه التقوي على السياسي. غير أن التمييز الذي نقيمه في الصفحات اللاحقة بين الإسلاموية والاصولية الجديدة لا يمثل قطيعة زمنية بل إن المسألة هنا هي مسألة اختلاف نبرة. فالمناضلون الإسلامويون لم يصبحوا أصوليين جداً فجأة واعتباراً من عام ١٩٨٤ أو عام ١٩٨٥. وفي المقابل، فإن تراجع آفاق الثورة السياسية، وتزايد نفوذ المال السعودي، وعجز الفكر الإسلاموي عن الذهاب إلى ما هو أبعد من النصوص المؤسِّسة، وظهور جيل جديد من المناضلين هم أقل إعداداً وتأهيلاً من الناحية السياسية وأكثر انهماكاً بالشريعة واحترام الفرائض منه بثورة اسلامية ـ نقول إن هذا كله اعطى الحركة الإسلاموية نبرة جديدة ومزج بين السمات والخصائص التي تميزها عن السلفية التقليدية، دون أن يمحوها. ومن هذا المنطلق يبدو أن الحريَّ على هذا الصعيد: التوقف عند الاختلاف بين الإسلاموية والسلفية الجديدة (المنزلة التي يوليها كل منهما للشريعة وللمرأة، ومفهوم الثورة لدى كل منهما) والاشارة الى تقاربهما على صعيد آخر (العلاقة بالمعرفة، نقد العلماء الرسميين، تعريف الاقتصاد).

انتشرت أفكار الإسلامويين في قطاعات واسعة من المجتمعات المسلمة. وشاعت شيوعاً أفقدها جانباً من قوتها السياسية. إذ ثمة عودة ظاهرة للإسلام تتمّ من القمّة ومن

القاعدة. فمنذ نهاية السبعينات عمدت الدول مجدداً إلى ادراج بعض أصول الشريعة في دساتيرها وقوانينها: فالعلمانية تتراجع على الصعيد الحقوقي (قانون أحوال المرأة في الجزائر لعام ١٩٨٤). وأما في القاعدة فان الإسلام الأصولي أصبح ظاهراً (اللباس، اللحية، النقاب أو الحجاب لنسوة المدن) بالإضافة إلى تعاظم شعائر الممارسات الدينية وعلانيتها، مع تكاثر مساجد الأحياء التي لا تخضع لسيطرة الدولة.

ومع ذلك فإن نفوذ الإسلاموية هو أكثر سطحية مما يبدو عليه. ولا تطبق الشريعة فعلاً الا في البلدان الأشدّ تزمتاً (المملكة العربية السعودية، الباكستان، السودان). كما أن الأنظمة القائمة أظهرت قدراً كبيراً من الاستقرار والثبات في مواجهة حركات المعارضة الإسلاموية، وقادة هذه الدول يعتبرون من «المعمرين» سياسياً. إذ باستثناء لبنان والسودان وأفغانستان؛ فإن الثمانينات لم تشهد من المغرب إلى باكستان، أفول زعامة أي رئيس دولة (اللهم إلا إذا أدركه المرض أو المنية، كبورقيبة أو الخميني أو ضياء الحق). أما البقية الباقية (الحسن الثاني، الشاذلي بن شديد(*)، القذافي، مبارك، الملك حسين، الأسد في سوريا، الملك فهد، صدام حسين، الأمير جابر في الكويت، السلطان قابوس في عمان، علي عبدالله صالح في اليمن) فقد مكثوا في مناصبهم طيلة عقد الثمانينات.

ولم تؤد العودة إلى أسلمة المجتمع إلى أي تغيير في قواعد اللعبة السياسية أو الاقتصادية. وتتمفصل الجغرافية الاستراتيجية للشرق الأوسط حول الدول القائمة وليس حول الحركات الشعبية أو الأمميات الإسلاموية. وإن انتصار الحركات الإسلاموية كالجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر، لن يؤدّي إلى وحدة في الحركة الإسلامية، بل على الضد من ذلك، سوف يؤدي الى بروز «النزعات الإسلاموية القومية». وفي كل مكان، حتى داخل التيار الإسلاموي نفسه، نشهد عودة المكبوت الى الظهور: التشرذم العرقي والقبلي، التكتيك السياسي، تنافس الشخصيات... ولكننا نشهد أيضاً عودة الشرّ: الفساد والمضاربة. والحال أنَّ هذه الأوالية لم يُعمل فيها الفكر. ان الخلف المنطقي الجوهري الذي يجبه الإسلامويين يكمن في أن النموذج السياسي الذي يقترحونه، يفترض مُسبقاً الفضيلة في الأفراد ـ إلا أن هذه الفضيلة لا يمكن اكتسابها الا اذا كان المجتمع اسلامياً حقاً. أما الباقي فهو مؤامرة وإثم أو وهم.

كل هذه الانقلابات المفاجئة التي هزَّت النفوس خلال الثمانينات لم تترك أثراً واحداًعلى الوقائع أو التاريخ: فما زالت البلدان والدول والأنظمة والحدود التي كانت

(*) خلافاً لما يرد هنا، أسهمت حركات الاحتجاج الإسلامية في الجزائر في إبعاده عن السلطة (م.م.).

قائمة قبل عشر سنوات على ما هي عليه. لا بل أدّت حرب الخليج الثانية إلى مزيدٍ من ارتهان البلدان المسلمة ازاء الشمال.

مع ذلك، فإن الحقائق الاجتماعية والاقتصادية التي حملت موجة الإسلاموية لا تزال قائمة ولا يبدو انها مقبلة على زوال: البؤس، الاقتلاع، أزمة القيم والهويات، انحلال النظم التربوية، مشكلة اندماج المهاجرين في المجتمعات التي يقيمون فيها. المواجهة بين الشمال والجنوب.

إن الثورة الإسلامية والدولة الإسلامية والاقتصاد الإسلامي هي مجرد أساطير إلاّ أنَّ حركات الاحتجاج الإسلاموي لم تنته فصولاً بعد. وإن وصول حركات، كالجبهة الإسلامية للانقاذ إلى السلطة لن يؤدّي إلا إلى تجسيد بُطلان الهوام الذي يُسمى «دولة إسلامية».

الفصل الأول

الإسلام والسياسة: من التَّقْليد الى النزعة الاصلاحية

مُلاّتٌ وعلماء دين

لا يخفى على أحد أنَّ لا وجود لسلك الكهنوت في الإسلام. ومع ذلك فهناك جماعة من أهل العلم والفقهاء ـ «العلماء» ـ الذين تتمتع مدوّناتهم وسيرهم باستقرار مرموق عبر الزمان والمكان. وقد كان لهؤلاء ما يشبه الاستئثار على الانتاج الذهني والتعليم، على الأقل في الفترة الواقعة بين نهاية حقبة الابداع الكبرى الفلسفية في القرون الوسطى وبين ظهور المثقفين ذوي الثقافة العلمانية في القرن التاسع عشر. أما نطاق تواصلهم فكان «المدرسة» والكليات والجامعات الفقهية. ويعود تجانس هذه الهيئة الى التعليم الذي توفره وتقنيات نقل المعرفة (التلاوة، ادراك النص بالشروحات، الاخلاص لاستاذ)[1] غير أنه يمكن «للعلماء» أن يشغلوا مناصب مهنية متنوعة كمعلمين وقضاة وأئمة مساجد. وليس لهم أن يستأثروا بإمامة أماكن العبادة: فكثير من المساجد، لا سيما في القرى والأحياء الشعبية يكون أئمتها من بين الملاّت البسطاء الذين لم يحصّلوا إعداداً دينياً رفيع المستوى؛ بل هم في الأغلب مجرد «مؤدي شعائر» ولا يتبعون (إلا في إيران) أية هيكلية عليا. وتختلف تسمية ملاّت المساجد هؤلاء وفق شروط تختلف باختلاف المكان في العالم الإسلامي (ملاّ في ايران وتركيا وآسيا الوسطى وشبه القارة الهندية، إمام في المغرب وكذلك في أوساط المهاجرين في فرنسا).

إن النزعة الى تشكيل مؤسسة كهنوتية هي نزعة متأخرة مصدرها الدولة وليس رجال الدين (باستثناء ايران). لكن هذه العملية التي لا تزال غير مكتملة تتم «من فوق»: فالدولة تسيطر على كبريات المدارس أو الكليات وتعين المفتي أو شيخ الإسلام وتحاول حصر سلطة تعيين أئمة المساجد والاجتهاد الفقهي (اي الفتاوى) فيها. وهكذا ظهر رجال دين رسميون، وموظفون في تونس والمغرب ومصر والاتحاد السوفياتي (منذ عام ١٩٤١).

ويطالب العلماء ورجال الدين بالتطبيق الكامل للشريعة، قبل أي شيء، وبدون طرح مسألة طبيعة النظام السياسي، وهذا ما نسميه سلفية بالمعنى الدقيق للكلمة؛ وهو يترك في المقابل نطاقاً ممكناً للعلمانية، من حيث إنه لا يستغرقه ولا يشتمله؛ هو حيّز السلطة. والفكر الإسلامي الكلاسيكي يفيض بالمؤلفات التي تتناول الحكم ونصح الأمراء، ويطفح بالروايات المعبرة المؤثرة الخ... لكن هذا كله ليس تفكيراً حول طبيعة السياسة، بل حول طبيعة الأمير الصالح والحكومة الصالحة (نصائح، تقنيات، نوادر، أمثلة)[٢] ومسألة الأخلاقيات هي في لُبِّ الفلسفة السياسية الإسلامية الكلاسيكية. وبطبيعة الحال فإن السجالات والخلافات كثيرة في هذا الفكر: هل تتوجب طاعة الحاكم المسلم اذا كان غير صالح؟ هل يجوز القبول بالعيش في دولة استولى عليها الكفار؟... الخ. لكن الاطار العام يظل هو نفسه. فما يريده رجال الدين السلفيون هو أن يحكم الأمير بالشريعة وأن يدافع عن أمّة المسلمين. فهذا مصدر شرعيته. فليس في تقليد أهل السنة، فيما يعني الشرعية السياسية، مصدر مفارق ولا تطلُّب لنمط بعينه من الدولة. مطلب رجال الدين السلفيين السياسي هو أن يكون القانون مطابقاً للشريعة. وسلطتهم هي سلطة مراقبة لا ممارسة سلطان. وهذه السلفية التقليدية التي قام العلماء بالتنظير لها مراراً، هي الايديولوجية التلقائية السائدة لدى غالبية أئمة المساجد وسواهم من رجال الدين الآخرين، اليوم كما في الماضي.

يبقى ان انبعاث الإسلاموية غلب، في كافة ارجاء العالم الإسلامي، على استمرارية هذا التعليم الديني التقليدي الذي يحمل هذه الرؤية للعلاقات مع السلطة. والحال هو أن هذا التعليم لم يتَّصل وحسب، بل إنه يعبر عن نفسه أيضاً في ما يمكن أن نسميه، لا الإسلام الشعبي ـ الذي غالباً ما يختلط مع التصوف والسحر والعادات والأعراف التي ترقى الى حقبة ما قبل الإسلام ـ وانما «العلم الشعبي بالإسلام»، عنينا عناصر المعرفة الجامدة المتداولة خارج أوساط رجال الدين. وبدا هذا التداول بذْهياً في المنطقة التي اخترناها حقلاً لاستقصائنا (افغانستان وآسيا الوسطى السوفياتية): اذ نجد في مساجد القرى ولدى الأُسر (بما في ذلك المدينية منها) مدونة ليتوغرافية في كراسات (وبالفارسية عموماً، حتى في الأوساط الناطقة بالتركية، أو بلغة الباشتون)، وتعود طبعاتها الأصلية في الغالب إلى القرن الماضي وتشتمل على مباحث دينية (أصول الدين، شعائر الصلاة) ونصائح أخلاقية (طُرَف وحكايات شعبية منظومة شعراً) ومقتطفات من أعمال كلاسيكية (سعدي) وكلها مسجّعة أو منظومة شعراً. ويحفظ الأطفال هذه النصوص عن ظهر قلب تحت اشراف الأَب أو إمام المسجد (الملاّ)[٣]. وحتى في ايران سنجد العلماء يكتفون، الى أن ظهر الخميني، بالمطالبة بالرقابة على القوانين التي يصدرها

البرلمان. والخميني هو أوَل من سيحدد شروط ممارسة رجال الدين للسلطة (ولاية الفقيه)، وهو الموقف الذي سيظل موقف الأقلية في أوساط رجال الدين في ايران.

واذا كانت هيئة العلماء وأئمة المساجد هي سلفية بالقوة (القوة بمقابل الفعل) الا أنها لن تستولي مطلقاً على السلطة لتطبيق سياسة شرعية (حرفياً شرعنة) باستثناء ايران عام ١٩٧٩. فالإسلام لم يشهد حكماً تيوقراطياً أو حكم رجال دين بمعنى أن يكون رجال الدين على رأس الدولة. فمنذ عهد سلطان المغول الأكبر اورانغزب، في الهند (١٦٥٧ ـ ١٧٠٧) الى عهد الجنرال ضياء الحق (رئيس دولة باكستان من عام ١٩٧٧ الى عام ١٩٨٨) مروراً بأسرة آل سعود، كنا نجد دائماً سلطة أمر واقع ذات أصول علمانية ـ ملوك، جنرالات أو رؤساء ـ يأخذون على عاتقهم مسألة تطبيق برنامج العلماء السلفيين.

ونستطيع التمييز بين تيارين داخل هذه السلفية: تيار تقليدي وآخر اصلاحي. والتقليدي يقر بالتواصل بين النص (النص المؤسِّس) وبين إضافات الشرّاح، ويعتمد التقليد كمبدأ أساسي، أي أنه يرفض أدنى تجديد. هذا مع قبوله بكل ما قيل قبله. ثم يعتنق احد مذاهب الفقه الكبرى (الشافعية، المالكية، الحنبلية، الحنفية). ورؤيته للشريعة هي أساساً رؤية فقهية أخلاقية (من حيث علاقة الأخلاق بالدين). وهو كثيراً ما يرتبط بأشكال التصوف الشعبية (مثل مدرسة البرلوي في باكستان)[٤].

هناك أيضاً سلفية اصلاحية تنتقد التقليد والإضافات والتدين الشعبي (الطرق المرابطية، زيارة أضرحة الأولياء) والبدع والخرافات، وتريد العودة الى نصوص المؤسسين (مثل شاه ولي الله في الهند ومحمد بن عبد الوهاب في الجزيرة العربية، وكلاهما من القرن الثامن عشر). وتتنامى هذه النزعة الاصلاحية على العموم في مواجهة تهديد خارجي (تأثير الهندوية على الإسلام مثلاً).

وضمن نهج هذا الخطّ الاصلاحي سيظهر في القرن التاسع عشر تيار سلفي، هو السلفية التي تمثل منزلة بين منزلتي السلفية التقليدية (أو الأصولية) وبين الإسلاموية.

النزعة الاصلاحية السلفية

في القرن التاسع عشر، شعر العالم الإسلامي، وللمرة الأولى، بأنه أصبح، بنيوياً، في موضع الدفاع عن النفس في مواجهة اوروبا التقنية والغازية. وزال التوازي الذي كان قائماً، منذ قرون، بين القوات الصليبية والمسلمة، وبين الجيوش العثمانية والجيوش الامبراطورية (الجرمانية).

لِمَ لم يستطع الإسلام جَبْه الاستعمار الاوروبي؟ هل هو التأخر؟ أَم الانحراف

والضلالة؟ أم هو العقاب الإلهي؟ راح السؤال يطرح نفسه أمام التراجع المتواصل للامبراطورية العثمانية، واجتياح القوات الفرنسية للجزائر (عام ١٨٣٠)، وزوال امبراطورية المغول في الهند (١٨٥٧)، والاختراق الروسي في القوقاز (١٨٥٧) وفي آسيا الوسطى. خلال القرن التاسع عشر ظهر نمطان من المقاومة: احدهما فلاحي وديني والثاني حضري مديني وقومي. فقد برز، من جهة أولى، رؤساء كاريزميون (علماء على وجه العموم أو قادة طرق دينية)، وأطلقوا شعارات الجهاد وشكلوا تحالفات قبلية. ثم فرضوا، لتوحيد القبائل، الشريعة ضد الأعراف. وهكذا أصبحت سلفية رجال الدين (الملاّت) قوة سياسية بسبب استخدام الشريعة ضد العصبية، وضد التشرذم القبلي والعرقي، الذي كان بالمقابل أداة يستخدمها المستعمرون. كان هذا هو حال عبد القادر في الجزائر والمهدي في السودان وشامل في القوقاز والسنوسيين في ليبيا وتشاد وملاهي لنغ في افغانستان وآخوند سوات في الهند، ثم بعد ذلك، عبد الكريم في المغرب الأقصى الخ.. وقد أخفقت هذه الحركات برغم بعض الانتصارات الباهرة (كتدمير الجيش البريطاني في افغانستان عام ١٨٤٢ والاستيلاء على الخرطوم عام ١٨٨٥م. ثم حلت مكافحة الامبريالية محل هذه المجاهدة بعد الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ ـ ١٩١٨)، وتولتها حركات كانت قومية أكثر منها دينية، حتى ولو ظلّ تقليد الجهاد السلفي مستمراً، حتى أيامنا هذه (المجاهدون الأفغان).

أما النمط الثاني من المقاومة فهو انشاء دول حديثة (مصر، ايران، تركيا) على يد نخب مدينية ومتغرّبة. والتحديث هنا سلطوي ويأتي من فوق، على غرار الاستبداد المستنير؛ ويتجاهل الإسلام أو يعارضه ويتراجع أمام تطبيق الديموقراطية (حل البرلمان العثماني عام ١٨٧٨، قمع الحركة الدستورية في ايران عام ١٩٠٧). غير أن مسألة الدَّيْن ستضع هذه الأنظمة، بعيداً من أي شكل من أشكال الاستعمار المباشر تحت الهيمنة الأوروبية لا سيما البريطانية.

واذا كنا رجعنا الى هذه السوابق التاريخية فلأنها لا تزال تهيمن على المتخيل المسلم، لا سيما العربي منه. فالتخلف إزاء الغرب أصبح يدعى اليوم «قصوراً في التنمية» والاستبداد المستنير «بعثاً» وتعود السلفية الى الظهور في كافة صيغها وأشكالها (تقليدية في جزء من المقاومة الافغانية، واسلاموية في الجزء الآخر، وسلفية جديدة في الجبهة الإسلامية للانقاذ الجزائرية).

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، برز تيار فكري اجتهد في تمحيص تأخر العالم الإسلامي ضمن اطار الإسلام: إنه تيار السلفية، أو «العودة الى السَّلَفْ»، متمثلاً

بثلاثة من المصنّفين في ميدان الشرع وهم جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ - ١٨٩٨) محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) ورشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥). ورفض هذا التيار، شأنه في ذلك شأن كافة الاصلاحيين السلفيين، العادة والعرف والكرامات (الاعتقاد بقدرة بعض الأفراد الذين يتمتعون بالبركات والهبات اللدنية على التوسط بين البشر والسماء)، كما رفض التقارب مع الأديان الأخرى. إلا أنه ذهب الى أبعد مما ذهب اليه خَلَفهُ باطّراحه حتّى تقليد العلماء (أي التفسير الذي يُتّبع دون تمحيص)، وكافة الإضافات واعمال القياس، سواء كانت إضافات منهجية (كالمذاهب الأربعة) أو ثقافية (الفلسفة) أو لاهوتية (التصوف) أو مؤسسية (جماعة رجال الدين). إن الاصلاح ليس تبني الحداثة بل عودة الى السنة النبوية التي تتيح إعمال الفكر في هذه الحداثة. وتدفع السلفية منطق الاصلاح إلى حدوده القصوى: فهي تطالب بحق الاجتهاد في تفسير النص (القرآن والسنة) دون اعتبار الشروحات والتفاسير السابقة، فإنّ إعادة فتح باب الاجتهاد يشكل قطيعة لا يستهان بها مع عشرة قرون من المذهبيّة الجامدة.

والمسألة عند الأفغاني ليست مسألة انشاء مدوَّنة جديدة ونصوص جديدة بل هي مسألة تنشيط النضالية السياسية والثقافية لانتزاع المسلمين من نطاقِ نظام نقلي للمعرفة جامد ومُجَمَّد، «لتوعية» الشعب والنخب، بحيث إن البعض راح يسأل عما اذا كان يرى الإسلام غاية أو مجرد وسيلة للكفاح ضد الامبريالية[٥].

ثم إن طلب فتح باب الاجتهاد يهدف كذلك الى الحدّ من استئثار العلماء بالنصّ الديني. والسلفيون، شأن الإسلامويين، ليسوا في الأصل علماء. إلا أن فكرهم ستكون له اصداء ايجابية لدى العلماء الاصلاحيين كالشيخ ابن باديس في الجزائر (١٨٨٩ - ١٩٤٠)، الذي ناضل ضدّ شعوذات المدارس الكبرى وتقليديتها[٦].

أما على الصعيد السياسي فإن الفكر السلفي ظل تقليدياً. ولا يشتمل على إدانة شاملة للحكومات المسلمة القائمة: فالدولة كنصاب سياسي تبقى فيه شأناً غير ذي قيمة[٧]: إنها مجرّد أداة، خلافاً لما تكون عليه الأمة: فالأمة أقل من الدولة، (لأنها المجتمع المدني) وأكثر من الدولة (لأنها أمة المسلمين كافة). ويكمن دورها الوحيد في تطبيق الشريعة. غير أن الفكر السلفي يهجس باعادة تشكيل الأمة الإسلامية، خصوصاً هاجس اعادة الاعتبار للخلافة. فقد لاقت الخلافة العثمانية - على الرغم من احتضارها - في مطلع القرن العشرين حماسة شعبية في أوساط المسلمين من غير العرب[٨]. والواقع أن القطيعة بين عالم عربي وعالم غير عربي، هي قطيعة بدهية حول مسألة الخلافة: فالعرب الذين كانوا يحلمون باعادة بناء امبراطورية عربية كبرى، حاربوا الامبراطورية العثمانية التي

اعتبرها المسلمون الآخرون حينذاك أفضل سَدٍّ في وجه الامبريالية، ونقطة انطلاق لإعادة تكوين الأمة[٩]. لكن الغاء الخلافة عام ١٩٢٤، دفع السلفيين الى التخلي عن هذه الاسطورة، لا سيما أن شخصية مصطفى كمال ودوره في الصراع ضد الغربيين، قد اكسباه تعاطف العلماء من أمثال ابن باديس، على الرغم من رفضهم للعلمانية أو سكوتهم عليها[١٠].

لم تتحول السلفية إلى حركة سياسية على الاطلاق، ولكنها تركت بصماتها على كافة الإِصلاحيين السلفيين أو الأصوليين في القرن العشرين، خصوصاً أن الشيخ محمد عبده بقي منذ عام ١٨٩٩ الى حين وفاته، مفتي مصر الأكبر.

الفصل الثاني

الإسلام السياسي أو الإسلاموية

إنَّ مصادر الفكر الإسلاموي والتنظيمات الإسلاموية الحالية، نجدها في «جماعة الاخوان المسلمين» التي أسسها المدرِّس حسن البنا في مصر عام ١٩٢٨، وجماعت اسلامي الباكستانية التي انشأها أبو الأعلى المودودي عام ١٩٤١[1]. واذا كانت الحركتان مُستقلتين إحداهما عن الأخرى بالكلية، فإن التطابق بين شعاراتهما بالغ الوضوح، وسرعان ما قامت صلات ثقافية بينهما؛ فقد قام أحد تلامذة المودودي، الهندي أبو الحسن علي ندوي، بترجمة استاذه الى العربية والتقى سيد قطب[2]. والحق أنه ليس في شبه القارة الهندية حركات اشدّ راديكالية من جماعت اسلامي. وهذه ليست حال الاخوان المسلمين المصريين الذين نشأ بين صفوفهم في السبعينات، تيار اسلاموي اشد راديكالية يستلهم فكر سيد قطب (الذي كان هو نفسه من الاخوان المسلمين وأعدمه عبد الناصر عام ١٩٦٦).

وعلى هذا فإننا سوف ندرس الجذر المشترك والذي نشأت عنه أفكار وتنظيمات الحركة الإسلاموية المعاصرة.

لقد نشأت الإسلاموية في تواصل مع السلفية وفي قطيعة معها في آن معاً. فالإسلاميون يتبنون بالاجمال الفقه السلفي: إنهم يدعون إلى العودة الى القرآن والشريعة والسُنَّة، ويرفضون الاضافات والقياس (التفسير، الفلسفة وكذلك المذاهب الأربعة الكبرى) ويطالبون بحقهم في الاجتهاد والتفسير ولكنهم لا يكتفون بذلك.

ثلاث نقاط تميِّز الإسلامويين بوضوح عن أشكال وصيغ السلفية الأخرى، لا سيما سلفية العلماء، وهي: الثورة السياسية، الشريعة، وقضية المرأة.

ويتفق الإسلاميون جميعاً على أن عودة المجتمع الى الإسلام (أو أسلمته) ستكون محصلة عمل اجتماعي وسياسي: فلا بد من الخروج من نطاق المسجد. والحركات

الإسلاموية تتدخل مباشرة في الحياة السياسية، كما أنها بدأت منذ الستينات تستهدف السلطة. وما عاد الإسلامويون ينظرون الى الاقتصاد والعلاقات الاجتماعية على أنها مجرد أنشطة ثانوية، تصنف في خانة أعمال التقوى أو أداء فرائض الشرع، بل أصبحوا يعتبرونها ميادين أساسية.

ويطرح الإسلاميون مسألة السياسي انطلاقاً من المبدأ القائل إن الإسلام هو فكر شامل وكلي. ولا يكفي بالتالي أن يكون المجتمع مؤلفاً من مسلمين، بل ينبغي أن يكون اسلامياً في أسسه وبنيته: وعلى هذا فقد أدخلوا التمييز بين ما هو «مسلم» وما هو «إسلامي»، وهو تمييز يجعل من استخدامنا لمصطلح «اسلاموية»[٣] امراً مشروعاً. ومن هنا ينبع، بالنسبة للإسلامويين الأكثر جذرية (تلامذة سيد قطب والخميني)، واجب التمرد على الدولة المسلمة الفاسدة: انه تكفير الحاكم الذي يُعتَبر مُرْتداً. ومن هنا أيضاً واجب الانتقال الى أعمال العنف (الإرهاب والثورة) الذي سيقسم الإسلامويين إلى ثوريين من جهة «وسلفيين جدد» من جهة أخرى.

والحركة الإسلاموية لا يقودها رجال دين (إلا في إيران) وانما مثقفون علمانيون شبان يطرحون أنفسهم علانية على أنهم «مفكرون دينيون» ينافسون أو يرثون طبقة من العلماء الفاسدين المتورطين مع السلطات القائمة: «ولأن كل علم هو علم الهي، وكل معرفة هي معرفة دينية، فإن عالم الكيمياء والمهندس والاقتصادي ورجل القانون هم جميعاً علماء»[٤]. ثمة عداء اسلاموي لرجال الدين[٥] أفضى بأشدّ الإسلامويين راديكالية الى اغتيال علماء باعتبار أنهم مقربون جداً من السلطة (مثل وزير الاوقاف المصري محمد الذهبي عام ١٩٧٧، ومدير أوقاف حلب في سوريا محمد المصري عام ١٩٧٩). ويرفض الإسلامويون السنّة على حدٍّ سواء رجال الدين الذين اصبحوا موظفين لدى الدولة، ودولة رجال الدين التي يسيطر فيها العلماء على السلطة[٦]. حتّى إن نزعة المعاداة لرجال الدين قد نجدها لدى الإسلامويين الإيرانيين (فعلي شريعتي يستعير لهم مصطلح «آخوند» الذي يطلق في التراث الايراني على رجال الدين، «الملاّت» الفاسدين). وبالاجمال فإن الحركة الإسلاموية تكونت خارج هيئة العلماء وبعيداً عن كبريات الجامعات الدينية كالأزهر في مصر، وواجهوا هذه وهؤلاء بمناظرات وسجالات حادة، وإن كان الإسلاميون المعتدلون قد عادوا، مع الوقت، للتغلغل في هذه المؤسسات وجندوا العديد من العلماء فيها. لكن مطالبتهم بفتح باب الاجتهاد وإدانتهم لماحكات المُلاّت الفقهية التي يمارسونها على أنها فقه مفارق ولا يأبه للسياق الاجتماعي والسياسي، هي طريقة ينكر الإسلامويون بواسطتها الشرعية التي يعتد بها العلماء: أي معارفهم الدينية وعلمهم الشرعي ووظيفتهم كقضاة. إذ ثمة تنافس بين الفريقين.

يأخذ الإسلامويون على العلماء أمرين؛ أولاً طواعيتهم وانصياعهم للسلطات القائمة، الأمر الذي يؤدي بهم الى القبول بسلطة علمانية وبقوانين لا تتفق مع الشريعة. وثانياً، التسوية التي أقرّوا بها حيال الحداثة الغربية. فقد قبل العلماء الحداثة حيث يرفضها الإسلامويون (القبول بفصل الديني عن السياسي مما يفضي، حكماً وبالضرورة، إلى العلمنة) وأبقوا على التقليد حيث يأباه الإسلامويون (اللامبالاة ازاء العلم الحديث، التعليم الجامد المفرط في اخلاقياته ورفض العملِ السياسي والاجتماعي).

وتستأنف الإسلاموية الرؤية الكلاسيكية للإسلام من حيث كونه نظاماً كاملاً وجامعاً ولا حاجة فيه لأن «يتحدثن»، أو «يتكيّف» الا أنها تطبق هذا الأنموذج على موضوع «حديث»: هو المجتمع، أو بتعبير أدق، على مجتمع محدد بمصطلحات حديثة (أي حيث يتم الاقرار بتمايز كلّ نِصاب عن الآخر، الاجتماعي والسياسي والاقتصادي). وحين يستهدف المثل الأعلى الإسلاموي العودة بهذه التمايزات الى وحدة الأمة الأولى، ويجعل من التاريخ انحطاطاً لا عامل حداثة، فإن ذلك لا يمنع الإسلامويين من اتخاذ المجتمع الحديث ـ الذين هم بعض نتاجه ـ كموضوع لعملهم وحركتهم. وعلى هذا فإننا نجد لديهم أدبيات مهمّة تتناول المشكلات الاجتماعية (أو الاجتماع) والاقتصادية: فقد ألَّف كلٌّ من آية الله باقر الصدر وآية الله طالقاني كتباً في الاقتصاد الإسلامي، كما صنَّف سيد قطب كتاباً حول «العدالة الاجتماعية في الإسلام» وهو العنوان نفسه الذي صدّر به السباعي (من الاخوان المسلمين السوريين) سلسلة من الإصدارات عام ١٩٥٠[٧].

أما نقطة الخلاف الأخيرة بين الإسلامويين والسلفيين فتتمحور حول موضوعين: الشريعة والمرأة. فالإسلامويون يبدون، على وجه العموم، من مؤيدي تعليم النساء ومشاركتهن في الحياة السياسية والاجتماعية: المرأة الإسلاموية تناضل وتدرس، ولها الحق في العمل ولكن شريطة أن تكون منقبة. وللمجموعات الإسلاموية جمعيات نسائية. والدستور الايراني يعترف صراحة بحق النساءِ في الاقتراع.

والحركات الإسلاموية أَقل إلحاحاً على تطبيق الشريعة من العلماء السلفيين. فإذا كان المعتدلون والسلفيون الجدد يرون في تطبيق الشريعه مفتاحاً لأسلمة المجتمع[٨] فإن الإسلامويين الراديكاليين يميلون الى جعل الشريعة ـ وذلك دون أدنى اعادة نظر في مبدئها ـ مشروعاً لا مدوّنة ونصاً[٩]. والواقع أن فرض الشريعة، يفترض أولاً، في عرف هؤلاء، تحويل المجتمع، وذلك تحت طائلة أن تصبح العملية كلها مجرد عملية رياء ونفاق. ولهذا فإن موضوع الرهان هنا هو اعادة تحديد اللُّحمة الاجتماعية، كلحمة، انطلاقاً من السياسي، وليس من مجرد تطبيق الشريعة. فقد أكد الامام الخميني مثلاً في مواجهة

رئيس الجمهورية الايرانية خامنئي، وفي تصريح شهير له في يناير ـ كانون الثاني ١٩٨٩، أن المنطق الثوري يتقدم على تطبيق الشريعة. أما سيد قطب فيتحدث عن «فقه حركي» يصدر عن التأويل الذي يقوم به أولئك الذين يجاهدون من أجل الإسلام، وتبعاً للشروط والأوضاع الاجتماعية، في مقابل فقه العلماء الجامد المتحجر. كما نجد هذا المفهوم نفسه لدى الإسلاموي المغربي عبد الكريم ياسين[١٠]. فلا نستطيع تطبيق القانون الإسلامي أو الشرع الإسلامي ـ ابتداءً بحدود القطع ـ في مجتمع لمّا يصبح اسلامياً بعد. والإسلامويون الايرانيون، ولا سيما النساء الإسلامويات[١١]، يستعيدون المسألة عينها. وعلى الضدّ من ذلك، فإن الدولة تستطيع في مجتمع اسلامي حقاً، أن تجدد وتبتكر في موضوعات تقنية لم تتناولها الشريعة، أو ان تستخدم حق قادتها في التأويل والاجتهاد، في مسائل أخرى، مثل استحداث ضرائب أو أي تشريع آخر تمليه الظروف[١٢]. فالاعتراف بحق الدول الراهنة، بالابتكار، كما يفعل العلماء، هو اقرار بحيّز للعلمانية. وفي المقابل، فإن الاعتراف بهذا الحق لدولة اسلامية حقاً، يعني، على الضدّ من ذلك، ادراج الشريعة داخل جميع أوسع: هو إسلام المجتمع (أو أسلمته) بكليته وليس أسلمة القانون وحده. فالإسلام بالنسبة للإسلامويين هو أكثر من مجرد تطبيق الشريعة: الإسلام ايديولوجية كاملة متكاملة، كلية، ينبغي لها تحويل المجتمع أولاً لكي يمكن تطبيق الشرع بعد ذلك، بصورة شبه تلقائية. ذلك أن إسلام الدولة أو اسلاميتها أهم من التطبيق الشكلي للشريعة، التي ليس لها، بأية حال، أي معنى الا في مجتمع إسلامي حقاً؛ مجتمع يستطيع، هو، حينذاك، المضي الى أبعد من هذا التطبيق، حتى ولو اقتضى ذلك الابتداع والتجديد.

هذه النقاط الثلاث (منزلة السياسة والمرأة والشريعة) هي معايير صالحة لتمييز الإسلامويين الراديكاليين (كالامام الخميني) عن الأنظمة السلفية الجديدة (كالمملكة العربية السعودية وباكستان) أو حتى عن حركات حديثة سلفية ـ جديدة (كالجبهة الإسلامية للإنـقاذ في الجزائر). وواضح أن هذه الأمور ليست تفاصيل كما أنها ليست مجرّد حذافير.

إذاً يمكن فهم الحركة الإسلاموية على أنها، بوضوح، حركة اجتماعية ـ سياسية[١٣]، تقوم على الإسلام بوصفه ايديولوجية سياسية بمقدار ما هو دين. والبرهان على ذلك هي تلك المواجهة ـ الموازنة التي يطرحها الإسلامويون بانتظام بين فكرهم من جهة وبين الايديولوجيات الكبرى ـ وليس الأديان الأخرى ـ في القرن العشرين (الماركسية، الفاشية، «الرأسمالية»)[١٤]. وفي هذا الاطار بالذات سوف نمحّص رؤيتهم للمجتمع وللسياسة.

مفاهيم الإسلاموية

قراءة سياسية للقرآن

لدى الإسلامويين سجل من المفاهيم، مستعارٌ إما من الماركسية وإما من مقولات العلوم السياسية الغربية، ومصطلحات قرآنية أو كلمات جديدة يفترض بها أسلمة هذا السجل. فمن القرآن ترد مصطلحات «شورى» و «حزب» و «توحيد» و «مستضعف» و «أمة» و «جاهلية»، فيجري تأويلها ضمن سياق سياسي حديث (ديموقراطية، حزب سياسي، مجتمع بلا طبقات، طبقات اجتماعية الخ). كما نجد لديهم أيضاً عبارات جديدة (جذورها قديمة ولكن معناها مستحدث وجديد): حاكمية (السيادة)(١٥)؛ ثورة وانقلاب؛ كما نجد أخيراً استعارات محضة وعبارات منسوخة: فكلمة ايديولوجية يستخدمها الإسلامويون بكثرة، إما كاستعارة (ايديولوجية بالفارسية، واما كنسخ (مفكورة بالعربية والفارسية. فكرة بالعربية) كما لو أن مصطلح «دين» يبدو غير كافٍ(١٦). ويعمد الإسلامويون إلى اعادة قراءة سياسية واجتماعية للقرآن، تُصبح ممكنة بعد التفافهم على السنّة. فعلى سبيل المثال نرى المودودي والترابي يشغلهما شاغل تصنيف مفاهيم الإسلام السياسي تبعاً لأنماط القانون والعلوم السياسية الغربية، كما لو انها مفاهيم شاملة(١٧). والايديولوجيون الايرانيون، مثل أبو الحسن بني صدر، يماهون بين توحيد ومجتمع بلا طبقات، بين مستضعف وبروليتاري، أما العلوم الأخروية الشيعية فتوضع، مع علي شريعتي، في قالب الثورة. الا أن الإسلامويين يرفضون في الحين ذاته البقاء في موقف الدفاع والمرافعة التوفيقية شأن كثير من «التحديثيين» المسلمين، الذين أرادوا إثبات حداثة الإسلام على ضوء القيم والمفاهيم الغربية. والمسألة بالنسبة للإسلامويين ليست مسألة البرهان على أن الإسلام يُجسّد القيم الجامعة بالكلية. بل على العكس من ذلك، هاجسهم البرهان على أن الإسلام هو القيمة الجامعة الشاملة، وانه لا يحتاج لمقارنته بالأديان الأخرى أو الأنظمة السياسية.

الإسلام «كنظام جامع» وكإيديولوجية

تنطلق الإسلاموية من اعتبار فقهي هو أساس الديانة الإسلامية نفسه: التوحيد الالهي الذي يعني أن لا إله إلا الله، واحد أحد، لا شريك له. وقوام ما يضيفه الإسلامويون الى السنّة (أو ما يحدثون به القطيعة معها) هو تطبيق هذا المفهوم الفقهي على المجتمع في حين أنه كان حتى اليوم يحيل إلى الله وحده(١٨). فالمجتمع هو انعكاس، أو ينبغي أن يكون انعكاس التوحيد الالهي(١٩). واذا كان التوحيد معطى أساساً في الذات الإلهيه، فانه في المجتمع البشري أمرٌ يحتاج الى بناء والى تحقيق. والمجتمع التوحيدي، كما يقول

الايديولوجيون الايرانيون (الذين يكثرون من استخدام هذا الوصف) لا يعرف لا التشرذم الداخلي (الاجتماعي أو العرقي أو القبلي أو القومي)، ولا النصاب السياسي الذي من شأنه أن يكون مستقلاً عن النظام الالهي وإنْ عَرَضاً. واذ ذاك تسود حاكمية الله المطلقة فتضبط جملة وجوه الحياة في حياة الفرد وحياة المجتمع[٢٠].

وعلى هذا فإن الإسلام ليس جملة معتقدات وحسب. انه نظام جامع، نظام كامل كلي[٢١]. «الإسلام نظام جامع يتناول كافة وجوه الحياة»[٢٢]. وهذا النظام الجديد يستبعد كل حيز للعلمانية ولو عَرَضاً.

من القطيعة الى الثورة

لكنْ كيف السبيل الى اقامة المجتمع الإسلامي؟ ان تاريخ التعارض بين الإسلامويين المعتدلين والراديكاليين يواكب تاريخ الإسلاموية في كافة مراحلها. إنهم جميعاً متفقون على ضرورة الاستيلاء على السلطة السياسية. لكنّ المعتدلين منهم يدعون إلى أسلمة المجتمع «من تحت» (الدعوة، انشاء حركات اجتماعية ـ ثقافية) والضغط على القادة (بفضل التحالفات السياسية خصوصاً) لأسلمة المجتمع «من فوق» (ادخال الشريعة في التشريع): وستكون هذه هي السياسة التي انتهجها الآباء المؤسسون، البنا والمودودي[٢٣]، الذين لا يقبلون بالثورة الا بعد استنفاد وسائل الضغط السلمية، أو إذا اتخذت الدولة بوضوح موقفاً معادياً للإسلام: «اذا اصبح الحكم غريباً عن طبيعته إلى حد تجاوزه الشريعة، عندئذ يصبح من حق الفرد، لا بل من واجبه أن يثور. وهذا هو العنصر الثوري في الإسلام»[٢٤].

وعلى الضدّ من ذلك، فإن الراديكاليين يعتبرون أَنْ لا سبيل لأية تسوية مع المجتمع المسلم الحالي، ويدعون الى القطيعة ويدخلون مفهوم الثورة، وهو استعارة أخرى استلهموها من ايديولوجيات القرن الحالي التقدمية. وكان سيد قطب، من الاخوان المسلمين المصريين (أُعدم عام ١٩٦٦) منظّر القطيعة وقد استلهمت أفكاره المجموعات الثورية في السبعينات ويتمحور تحليل قطب حول مفهومين اثنين، هما: الجاهلية والتكفير.

الجاهلية هي مصطلح قرآني، وتعني الحالة التي كانت تسود مجتمع ما قبل الإسلام؛ حالة من الجهل والبرّية في آن معاً. ويعتبر الإسلامويون ان المجتمعات المسلمة الحالية قد سقطت في جاهلية حديثة[٢٥]؛ وهي الموضوعة التي سنعثر عليها في ايران الثورة وعبر تعبير «طاغوتي»: مجتمع طاغوتي أو عقلية طاغوتية أو فرد طاغوتي. (والطاغوت اسم وثن في القرآن) هو كل ما يتنكر للنظام الالهي. فاذا كانت تلك حالة الحكم اصبح الجهاد ضد الحكومات ـ التي ليس لها من الإسلام سوى الاسم ـ شرعياً ومباحاً[٢٦].

والحكام الطاغوتيون أو الجاهليون يمكن تكفيرهم. والتكفير يعني الاعلان بأن شخصاً يعتنق الإسلام هو في الحقيقة كافر. إلا أنّ الإسلامويين المعتدلين سيرفضون مفهوم التكفير لاعتبارهم، شأن تقليد العلماء، ان السلطة الجائرة خير من الفتنة وانقسام الأمة[٢٧].

في حين ان الإسلامويين المعتدلين يلازمون خطاً إصلاحياً، فإن الإسلاموية الراديكالية ستتبنى مفهوم الثورة: أي الإِطاحة بنظام سياسي بالقوة لاقامة نظام مؤسس على ايديولوجية مختلفة.

الدولة والمؤسسات في الفكر الإسلاموي

«القرآن دستورنا» هو الشعار الذي يتردّد بين الحركات الإسلاموية، من الإخوان المسلمين المصريين إلى الإسلامويين الافغان. ولكن ما هي المؤسسات التي يمكن استنتاجها من هذا الشعار العام؟ هناك مفهومان يترددان لدى غالبية المنظِّرين الإسلامويين: الأمير والشورى؛ أي القائد والمجلس الاستشاري؛ ومن حولهما ينبني الحزب السياسي الإسلامي والمجتمع الإسلامي العتيد.

ثم إن المصطلحات المستخدمة لتسمية القيادي تتنوع وتختلف: فهو مرشد لدى الاخوان المسلمين، وأمير لدى التونسيين والباكستانيين والأفغان، والمسلمين «السوفيات»، وإمام في ايران (إلا أنّ هذا المفهوم له دلالات شيعية محضة). أما مصطلح «خليفة» فقد كان يستخدم احياناً في الخمسينات لكنّه اختفى عملياً. والأمير هو الرئيس السياسي والديني، في آنٍ معاً، للجماعة. ذلك أنّ المسألة في نظر الإسلامويين تتعلق بوضع حد نهائي لاقتسام السلطة التقليدي في تاريخ العالم المسلم، بين حاكم الأمر الواقع وبين طبقة العلماء التي تتولى تدبير الشرع دون التدخل في شأن السلطة.

وقد تخلى الإسلامويون في وقت مبكر عن الاحالة الى الخلافة (وهو مصطلح كان لا يزال حاضراً لدى حسن البنا) لصالح مفهوم الأمير. ذلك أن شروط استحقاق الخلافة كما يعرضها الكتّاب الأقدمون تشترط أن يكون المرشح للخلافة قُرشياً، أي من قبيلة النبي، وهو أمر لا يتفق مع ظهور نخب جديدة. ومن جهة أخرى، فقد كان ثمة خلفاء في مجتمعات لا يعتبرها الإسلامويون اسلامية (الامبراطورية العثمانية). ثم إن هؤلاء يريدون انشاء تنظيم سياسي، هنا الآن، يمكن أن يظهر في أول بلد تنتصر فيه ثورة إسلامية، دون انتظار إعادة تكوين «الأمة» السياسية. ويرون في المحصلة أن الأمير قائد حزب قبل أن يكون قائداً للمجتمع. والحزبُ مفهوم جديد لا صلة له البتّة بنقاشات القرون الوسطى حول طبيعة الخلافة.

من يعيّن الأمير؟ الأدبيات الإسلاموية لا تتضمّن الكثير لا حول الوسائل المتعيّنة لتسمية الأمير ولا حول مقدار وحدود سلطانه. ففكرة الاقتراع والانتخاب تبدو، في نظر كثير من الإسلامويين (باستثناء الايرانيين)، وكأنها تضعف لحمة الأمة، وتضفي الطابع الانساني والنسبي على ما يعود الى الله وحده. والحل الأمثل كما يتراءى من النقاشات كلها، هو أن يكون الأمير هو الدال على نفسه، بمعنى أن ظهوره يكفي للتعرّف إليه على أنه الأمير. ومن هنا، من دون شك، بحثهم الدائم عن قائد كاريزمي، وهو البحث الذي يُصبح على الصعيد السياسي بحثاً عن القائد. لذا فإن المعيار الوحيد لتعيين الأمير هو شخصه نفسه، شخصيته وما يتمتع به من فضيلة.

ثم ان البحث عن الأمير وتطلّبه، يتقلص في غالب الأحيان ليصبح وصفاً للمزايا التي ينبغي أن يبديها. هكذا نجد أن المودودي مثلا، وبرغم حرصه الدائم على ادراج الإسلام داخل اطار دستوري حديث، يرى أنّ على القائد أن يستوفي في ذاته الشروط التالية: أن يكون مسلماً، رجلاً، راشداً، صحيح البنية، مهاجراً - أي أن يكون من طائفة المؤمنين الذين خرجوا على المجتمع الفاسد، يخشى الله، عالماً، موثوقاً... والا يكون مرشحاً للوظيفة[٢٨]. ووفقاً لبرنامج «حزب اسلامي» الافغاني، فإن «على الأمير تجنب الإثم والمنكر (أي المحرّمات الدينية) وان يجسد الصدق والإنصاف والعدل والاخلاص، وان يفوق كافة اعضاء المجتمع في الصفات المطلوبة لشخصية المؤمن»[٢٩]. ومع ان الأمير لا يرقى بطبيعة الحال إلى حد المساواة مع النبي، غير أنّه من الواضح أنه يقلّده في سلوكه ويتمثل به. فهو رئيس ديني بقدر ما هو زعيم سياسي؛ وكثير من المؤلّفين يوليه حق الاجتهاد، الأمر الذي يجعله فوق مرتبة العلماء، في حين أنه ما من نصّ اسلاموي يشير الى ضرورة تحدّره من أوساط العلماء.

وبالاجمال يمكن القول إنه كلما كان الحزب جذرياً أو راديكالياً، كان حضور الأمير فيه مركزياً. إذ ينص برنامج «حزب اسلامي» الافغاني، الذي ليس في الغالب إلا صيغة جديدة لنصوص حسن البنا، على أن كل عضو في الحزب يجب أن يعتبر القائد «كقيادة روحية»[٣٠]. وعلى هذا، فإن الأمير هو في آنٍ معاً، «فقيه» وزعيم سياسي، وقُدوة. والواجب تقديم البيعة[٣١] له. وبرنامج «حزب اسلامي» الافغاني يعترف للأمير صراحة بحق الاجتهاد، وهذا في حين أن زعيمه الحالي قلب الدين حكمتيار، مهندس ولم يتلقَّ إعداداً خاصاً في العلوم الدينية؛ بحيث إن أولوية السياسي على الديني تظهر هنا بوضوح، وما يستتبع ذلك من مفارقات: اذ يفترض أن تفوق كفاءة الأمير الدينية كفاءة العلماء، وإن كانت المجموعات الأكثر اعتدالاً تقصر حق الاجتهاد على الأمير الذي حظي بإعداد

ديني حقيقي، وإلاّ استعاد العلماء أولوية الحق في ذلك، وهو أمر لم يكفّ الإسلامويون عن التنديد به(٣٢).

ومع ذلك لا بد من ملاحظة تدني سطوة مفهوم الأمير ودلالته في الحركات الإسلاموية المتأخرة، وهي حركات سلفية جديدة، (كما في أوساط الجبهة الإسلامية للانقاذ الجزائرية، أو في أوساط حزب النهضة الإسلامية السوفياتية).

انتخابات ومجلس شورى

بما أن الحاكمية لله وحده، فإن الإسلامويين يرفضون مبدأ الحاكمية الشعبية أو السيادة الشعبية، ولا يولون مبدأ الانتخاب إلاّ أهميةً عرضية. لذا إن لم تظهر أية شخصية تفرض نفسها تلقائياً كأمير، فإن هذا الأخير يمكن أن ينتخبه مجلس شورى أو حتى بالاقتراع العام، وفي هذه الحالة لا تعكس كلا العمليتين حاكمية ما أو سيادة ما، بل مجرد مبدأ الإجماع(٣٣).

والشورى هي مشورة أو «نصيحة» بالمعنى الدقيق للكلمة: ذلك أن الحاكمية أو السيادة تنبع من الله وحده. أمّا الجماعة فإن الحق الوحيد الذي تملكه هو حق إبداء النصح وتذكير أو تحذير الأمير باسم المبادىء والأصول الإسلامية نفسها. فهي تمارس، على وجه العموم، وظيفة رقابية: تأكيد الأصول والمبادىء الالهية، ومساعدة الأمير على اتخاذ قراره باسم هذه الأصول، وأخيراً لوم الأمير اذا ابتعد عنها. ويمكن لمجلس الشورى أن يتخذ شكل برلمان(٣٤). والمهمّ في هذا كلّه وظيفة إبداء «النصح» والمشورة (وليس التشريع لأن الله هو المشترع الوحيد) مهما كانت أشكالها وصيغها الملموسة: «فسيرورة الشورى... يمكن أن يصوغها برلمان أو مجلس أو مجلس شورى»(٣٥). ومثل هذا الموقف يُظهر لامبالاة الفكر السنّي إزاء الشكل الملموس الذي يمكن أن تتخذه المؤسسات. اذ حين يتمّ اقرار المبادىء يُترك تنفيذها وتطبيقها لتقديرات اللحظة.

لكن ممَّ تتألف «الشورى»؟ هنا نواجه المشكلة نفسها التي واجهتنا في مسألة تعيين الأمير. فالفكر الإسلاموي يحيل الى من تسميهم الآية القرآنية: «أهل الحل والعقد». وهؤلاء يمثلون في الكتابات المعاصرة ثلاث مجموعات متنافسة:

- رجال اندين، أي العلماء؛ الأمر الذي يؤدي مجدّداً إلى الازدواجية التي طالما رغب الإسلامويون في إلغائها، بين سلك رجال الدين والمجتمع.

- الجماعة بمجملها، الأمر الذي يبرر اللجوء إلى الاقتراع العام؛ غير أن هذا أصبح اليوم يُحيل الى الديموقراطية «الغربية» التي يرذلها كثير من الإسلامويين.

ـ «المثقفون الإسلامويون» أي، في الواقع، مثقفو ومناضلو الإسلام المعاصر وهم دائماً، تقريباً، من العلمانيين بالمعنى السوسيولوجي(٣٦).

السجال هنا حلقة مفرغة؛ ذلك ان اختيار أولاء الذين يحسمون المسألة يفترض الاجابة على السؤال. ذلك أن المرتجى: كما في حال الأمير، أن يظهر «رجال البِرّ» أو «أهل المعروف» عبر سيرورة طبيعية قد تتجسد ـ أو لا تتجسد ـ بانتخابات(٣٧).

والواقع ان الفكر الإسلاموي السني يبدي نفوراً شديداً من تجسيد فكرتي الأمير والشورى بمصطلحات المؤسسات المستقلة القادرة فعلياً على انتاج ممارسة سياسية مستقرة، بصرف النظر عن الأفراد الذين تتألف منهم ـ أي باختصار في هيئة دستور. فالإسلامويون السنّة لا يجاوزون شعار: «القرآن دستورنا»، بحيث إن مسألة الشكل المتعيّن الذي ينبغي أن تتخذه السلطة التنفيذية أو «التشريعية» لا تبدو مسألة جوهرية، كما يؤكد الترابي: «مهما كان الشكل الذي تتخذه السلطة التنفيذية، فان القائد يخضع دائماً وفي وقتٍ معاً للشريعة وللاجماع كما تحدده الشريعة»(٣٨). إذ يبقى الإسلامويون السنة، على وجه العموم، على موقفهم الحذر حيال الدولة، خلافاً للايرانيين. (بأية حال فإن الترابي يتحدث في هذا النص ذاته عن الدولة الإسلامية كحكومة «محدودة جداً»).

حركة تشاركية، حزب أم ملّة؟

يعطي الإسلامويون، خلافاً للعلماء وللسلفيين، الأولوية للعمل السياسي. وقد أنشأوا حركات خرجت من نطاق المساجد والعمل الديني المحض، إلا أن الشكل الذي اتخذته يترجَّح بين ثلاثة نماذج:

ـ حزب من النمط اللينيني يقدم نفسه على أنّه طليعة تهدف الى الاستيلاء على السلطة، وينكر شرعيّة كلّ الأحزاب الأخرى: ومثال هذا «حزب اسلامي» الأفغاني؛

ـ حزب سياسي من النمط الغربي يسعى، داخل إطار انتخابي ومتعدد الأحزاب، إلى تمرير الحد الأقصى من عناص برنامجه: ومثال هذا حزب الرفعة في تركيا؛

ـ جمعية دينية ناشطة، تسعى الى ترويج القيم الإسلامية وتغيير العقليات والمجتمع، عبر استحداث حركات تشاركية، والتغلغل في أوساط النُخَب، ولكن دون مزاعم سياسية مباشرة. ومثال هذا «الاخوان المسلمون» في مصر الذين يُصرّون على العمل الجماهيري، و «جماعت اسلامي» الباكستانية، التي تغلّب نهج التغلغل في أوساط النخب. وكلا الحزبين يشاركان، أحياناً، في الانتخابات عبر مرشحين من أنصارهما.

والترجّح بين هذه الأشكال الثلاثة هو العنصر الثابت. وعلى سبيل المثال، حين دعا

مرسوم التاسع من ايلول ـ سبتمبر، في مصر، الأحزاب السياسية الى قيّد نفسها، فإن مرشد الاخوان المسلمين آنذاك، الهُضيبي، اعترض على قيد الاخوان كحزب، لكن مجلس الشورى لم يتبنَّ رأيه. وسوف تتبنى الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر، على التوالي، هذه الأشكال الثلاثة جميعها، وفق ما تمليه عليها ظروف رفضها أو قبولها الدخول في اللعبة السياسية. وبالاجمال يمكن القول إن الكلمات التي تعبر عن فكرة الجمعية والجماعة هي مصطلحات يغلب استخدامها في أوساط المعتدلين، في حين أن الجماعات الراديكالية تميل الى وصف نفسها، متأثرةً، بلا ريب، بالحركات الماركسية، بالحزب (حزب التحرير، حزب اسلامي، حزب الله). واذا كان الخيار صعباً، فلأن الحزب في نظر الإسلامويين هو، في وقتٍ معاً، أداة عمل سياسي ومجتمع مضاد يستطيع المناضل أن يحيا فيه، هنا الآن، وفق المثال الإسلامي.

بل إن فكرة الحزب نفسها تطرح مشكلة على الإسلامويين. ففي الأمّة «لا حزب الا حزب الله» كما كان يهتف المحازبون الذين كانوا يهاجمون مقار ومكاتب الأحزاب الأخرى ويتصدون لتظاهراتها في السنة الأولى من الثورة الايرانية. وكان حسن البنا طلب من الملك فاروق حلَّ مبدأ الحزبية أي المبدأ الذي يجعل من قيام الأحزاب السياسية أمراً ممكناً[٣٩]. وينتقد الراديكالي المصري فرج أولئك الذين يريدون انشاء حزب اسلامي يكون حزباً بين أحزاب أخرى، للدخول الى المسرح السياسي[٤٠].

ولكن يتضح، لمجرّد قراءة الأنظمة الداخلية لمختلف الحركات، ان الحزب يرهص بالمجتمع الإسلامي، أولاً لأنه يطلب عودة اعضائه افرادياً الى الإسلام (وهو ما يمكن أن نسميه «عَمَاداً» اسلامياً) وثانياً، لأن المؤسسات التي ينص عليها ويتوخاها لنفسه (أمير، شورى) هي مؤسسات الدولة الإسلامية العتيدة ذاتها. فالحزب يقع على مفصل بنية لينينية وملّة صوفية مؤسسة على التعليم الشخصي تحت اشراف ورعاية مرشد. ولهذا فإن المفردات لها قراءة مزدوجة: المرشد/ الأمين العام، الأخ/ الرفيق، المجلس/ اللجنة المركزية، وواجب الشورى الذي يليه الولاء (أو البيعة)/ المركزية الديموقراطية الخ...

إن معظم الحركات تستلهم الأنموذج الذي وضعه الاخوان المسلمون المصريون. فالزعيم (أمير/ مرشد...) يُنتخب، الا أنه سرعان ما يصبح زعيماً مدى الحياة، الاّ أن يقضي مجلس الشورى بتنحيته. ويُعينُه مجلس، أو لجنة تنفيذية، يكون للمرشد، على وجه العموم، حق النظر في شؤونه. ويمتلك الحزب ادارة تتخذ شكل لجان متخصصة، من بينها لجنة الدعوة (التبشير والدعاية). وثمة فروع متخصّصة تغطي القطاعات المهنية (فلاحون، عمال، طلاب الخ)؛ كما قد يكون للحزب تنظيم موازٍ، سرّي وشبه

عسكري، أو قوة لحفظ النظام. وتضم الأحزاب الإسلاموية دائماً تقريباً، جمعية نسائية.

غير أن اللافت هو أن الأحزاب الإسلاموية لا تضم ـ على الإطلاق تقريباً ـ مجلس علماء (باستثناء الحركات الإسلاموية في آسيا الوسطى، «جمعيت اسلامي» الأفغانية، وحزب النهضة الإسلامي «السوفياتي»).

لذلك فإنّ الحركات الإسلاموية تقدم، على رغم تفاوت النبرة بين معتدليها وراديكاليتها، عقيدة متماسكة ونمطاً تنظيمياً جديداً؛ كما أنها استطاعت أن توطّد تواجدها في أَوساط حديثة بالمعنى السوسيولوجي. فالقطيعة بينها وبين العالم الفكري والاجتماعي للعلماء التقليديين واضحة من دون لبس.

الفصل الثالث

اجتماعيّات الإسلاموية

أدى تزايد السكان والهجرة الريفية، بدءاً من الستينات، في بلدان الشرق الأوسط، الى تضخم المدن، بحيث إن الدولة باتت عاجزة عن ضمان تشغيل المرافق العامة، لا بل حتى عن القيام بأعباء العمران المديني. كما ان تنامي نسبة التعليم وتزايد ارتياد المدارس في الفترة نفسها، وتضافر ذلك مع القيود المفروضة على ميزانيات الانفاق، وبالتالي، الانخفاض النسبي في فرص العمل التي توفرها الدولة ـ كل ذلك أدّى الى توسع شريحة من المثقفين الذين انحدرت مرتبتهم وباتوا أقرب الى العمال البروليتاريين. ثم ان الأمور لم تقتصر على غياب فرص عمل تكون على مستوى آمالهم وحسب، بل إن شروط المعيشة في الجامعات تتفاقم، مما يجعلهم مهيئين للانخراط كمناضلين ثم ككوادر في أية مغامرة احتجاجية[١].

وقد شهدت النظم التربوية التي توفر تعليماً على النمط الغربي ومختلطاً على وجه العموم (باستثناء المملكة العربية السعودية بطبيعة الحال)، تنامياً هائلاً بين ١٩٥٠ و١٩٨٠. فاذا أخذنا مثال مصر، مهد المجموعات المتطرفة في السبعينات، لاحظنا أن عدد الطلاب قد تضاعف خلال هذا العقد مرتين[٢]، في حين أن النمو السكاني السنوي كان بنسبة ٢,٨٪. وثمة طبيب واحد في مصر حالياً، لكل ٧٧٠ مواطناً، يحيا في معظم الأحيان، كموظف بائس الأجر (ما يعادل مئتي فرنك فرنسي للطبيب المبتدىء، عام ١٩٨٩)؛ كما أن مصر تخرّج من المهندسين أكثر مما تحتاج اليه (٣٠٠٠ مهندس سنوياً عام ١٩٨٩).

أما من يجيدون القراءة والكتابة فتبلغ نسبتهم ٥٠٪. وفي ايران، بلغت نسبة من يجيد القراءة والكتابة لدى نشوب ثورة عام ١٩٧٩، نحو الـ ٦٥٪ من سكان المدن، ونسبة ٨٣٪ من الرجال الذين تتراوح اعمارهم بين ١٥ و٣٠ سنة[٣]، أي أولئك الذين

شاركوا في الثورة وكانوا أَداتها الأساسية. وفي تونس كانت هذه النسبة ٥٤٪ من السكان عام ١٩٨٨.

غير أن هذه الشهادات التي حصل عليها أَصحابها بشق النفس، فقدت قيمتها نتيجة لانعدام فرص العمل. فالدول عاجزة عن استيعاب الخريجين الجدد، على الرغم من وجود ضرب من «الحق على الاستخدام» (مصر، افغانستان قبل عام ١٩٧٨، المملكة العربية السعودية)، حيث كانت الدولة تقدم بانتظام وظيفة لكل حامل شهادة عليا. لكن هذه السياسة أفضت كذلك إلى نتيجة أخرى مستهجنة: إذ أصبح أفق خرّيج الجامعة ما تقدّمه الدولة من وظائف. والمثقف أصبح موظفاً. غير أن مختلف السياسات الليبرالية، التي مارستها السلطات الحكومية بدءاً من السبعينات، تحت ضغط صندوق النقد الدولي، والتي اتجهت الى تفكيك القطاع العام والغائه (الانفتاح في مصر اعتباراً من عام ١٩٧١، سياسة الشاذلي في الجزائر) أفضت الى انحطاط وضعية الموظف ـ المثقف: ذلك أن ادخال الليبرالية الى الاقتصاد، أمر يكسب القطاع الخاص ميزة وأفضلية؛ أَما الأجور فيتآكلها التضخم، وتتراجع بالقياس الى الأغنياء الجدد؛ وهكذا فان الموظف مُجبَرٌ على ممارسة مهنة أخرى لضمان كفايته (سائق تاكسي، حارس ليلي في فندق دولي الخ)، وأوساط رجال الأعمال أهم، سياسياً، من المثقفين الذين لا يستطيعون تغيير مهنتهم. فالدولة أصبحت خارج متناول المثقفين. والواقع ان الإعداد الجامعي هو اعداد كتبي محض، حتى في كلية الطب. كما أنه اعداد مباين للواقع الاجتماعي والاقتصادي بحيث إن الواحد من حملة الشهادات بات يحيا كفردٍ من طائفة ما عادت مجبرة على العمل المادي وحسب، بل ما عادت مجبرة على لمسها. لكن حامل الشهادة يريد أن يبرز اختلافه في حركاته وسكناته كما في ملبسه. إنه لا يتحمل انحدار حاله إلى ما يشبه حال العامل البروليتاري، فتكون ردة فعله إضفاء طابع ايديولوجي عليها (أي على هذه الحال) والحلم بثورة وبدولة جديدة قوية ومركزية.

الكوادر الإسلامويون

من هم مناضلو الإسلام السياسي المعاصر؟ الواقع أننا نجد الثوابت إياها قائمة من المغرب إلى الملايو (ماليزيا). فكوادر الأحزاب الإسلاموية تتشكّل من مثقفين شبان، تلقوا إعدادهم وتأهيلهم في المدارس الحكومية ذات البرامج المغرّبة، وهم يتحدرون، في الغالب، من أُسر حديثة العهد بالتمدّن. وفي الجامعة يجنّد الإسلامويون محازبيهم في كليات الهندسة اكثر مما يفعلون في الكليات النظرية ككلية الفلسفة ـ اللّهمّ إلا استثناء واحداً: هو دور المعلمين. فالنموذج «الكادر» الإسلاموي، هو المهندس الذي ولد في

الخمسينات في المدينة، من أبوين هجرا الريف اليها. بل إن نخبتهم أكملت دروسها، في بعض الأحيان، في الغرب. ومجلس الوزراء الايراني بالغ التمثيل لهذا المنحى السوسيولوجي: فوزير الخارجية، ولايتي، طبيب اطفال تلقى تعليمه في الولايات المتحدة، ووزير الصناعة السابق، نبوي، مهندس تلقى علومه في الولايات المتحدة. ونستطيع أن نضيف كذلك الرئيس التركي طورغوت أوزال، الذي اصبح «عاقلاً» الآن، ولكن تعقله جاءَ بعد أن ناضل في صفوف حزب الخلاص القومي الإسلاموي، الذي يتزعمه ايربكان، وبعد أن أتم دراسته كمهندس، في معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا. فربع نواب حزب الخلاص المذكور كانوا من المهندسين[٤]؛ وعبد السلام ياسين، الزعيم الإسلاموي المغربي، كان مفتش اللغة... الفرنسية في وزارة التربية الوطنية المغربية.

لا صلة لانبعاث الإسلام السياسي المعاصر بعودة رجال الدين القروسطيين الظلاميين، الذين يستندون الى الأرياف لاطّراح الحداثة. فحركات الاحتجاجِ المسلمة اليوم هي حركات مدينية: طهران ٧٨ ـ ١٩٧٩، حماه (سوريا) عام ١٩٨٢، أسيوط باضطراباتها المتواترة، في مصر؛ غزة في فلسطين وبيروت وطرابلس في لبنان. والانتفاضة الفلاحية الوحيدة التي تمت باسم الإسلام اليوم، هي انتفاضة افغانستان، والتي تدين بقوتها الى رفض الافغانيين للغزو الاجنبي. لكن حتى هذه الثورة استمدت كوادرها الذين يملكون صفات وخصائص المناضل الإسلاموي ـ من المدينة: فأحمد شاه مسعود، رئيس المنطقة الشمالية الشرقية في الانتفاضة ووزير الدفاع الحالي، هو خريج كلية الهندسة في كابول؛ وقلب الدين حكمتيار، زعيم «حزب اسلامي»، هو أيضاً خريج كلية الهندسة المدينية. والناطق باسم الجبهة الإسلامية للانقاذ الجزائرية عام ١٩٩١، عبد القادر هشاني، هو مهندس نفط. كل الدراسات الاجتماعية للإسلامويين تفضي إلى الخلاصات نفسها[٥]. فالإسلامويون يجندون محازبيهم من أَوساط المثقفين، ومن الأُوساط المدينية. انهم مجموعة حديثة، من وجهة نظر الاجتماعيات، لأنهم يتحدرون من القطاعات الحديثة في المجتمع. فالإسلاموية ليست رد فعل ضد تحديث المجتمعات المسلمة، بل هي نتاج هذا التحديث.

وفي مرتبة أدنى من مرتبة الكوادر، هناك المحازبون الإسلامويون الذين يتحدرون في معظم الأحيان من الانتلجنسيا الرثة أي انهم شبان أمضوا من الوقت في النظام المدرسي ما يكفي لأن يعتبروا أنفسهم «متعلمين»، فلا يسعهم القبول بالعودة الى عمل الأرض أو تصوّر مستقبلهم في المصنع (على افتراض توافر فرص عمل فيه، وهو أمر غير صحيح)، الا أنهم لم يصلوا الى مرحلة التعليم العالي: هناك مئة ألف شاب في الجزائر تركوا مقاعد الدراسة في المرحلة الثانوية دون أن يتمكنوا من متابعة دراساتهم الجامعية[٦]. وقد

انخفض مستوى النظام المدرسي، الذي بلغ أوج نموّه في الستينات والسبعينات، بحيث إن الشبان باتوا الآن يهجرون المدرسة الثانوية قبل انهاء دراستهم (انخفضت نفقات التربية والتعليم في المغرب الكبير، بين ١٩٨٠ ـ ١٩٨٥، بالقياس إلى فترة ١٩٧٥ ـ ١٩٨٠)[٧]. ويمكن تفسير ضعف الإسلاموية و «تراجعها» إلى سلفية جديدة، بانخفاض المستوى العام للمتعلمين.

حيثما حقق الإسلامويون اختراقاً، كان هذا الاختراق في الحرم الجامعي أولاً، ثم بدرجة أقل تشدداً، في أوساط الجماهير المدينية الحديثة العهد في التمدين. وقد اظهرت الانتخابات الجامعية وجود اختراق اسلاموي في الحرم الجامعي منذ مطلع السبعينات في مصر وافغانستان[٨]. وخلال الثمانينات بلغت موجة العودة الى الإسلام في الوسط الطالبي الفلسطيني وبلدان المغرب الكبير الثلاثة أوجها: والملاحظ على وجه العموم، هو تأخر البلدان المغاربية عن بلدان الشرق الأوسط على صعيد تنامي هذه الحركة.

إن أحد أسباب هذا النجاح يكمن في أن الايديولوجيات التي كانت تحتل حقل الرفض والاحتجاج (العلمانيون، القوميون أو الماركسيون) باتت في حالة تراجع. فالمناضلون القوميون العرب ـ وهم اشتراكيون في معظم الأحيان ـ امتصتهم برجوازيات الدولة من الجزائر الى العراق مروراً بمصر. واندفعت منظمة التحرير الفلسطينية في عملية تفاوض واعتراف دولية لم تثمر أية نتائج ميدانياً. ولم تعرف الأحزاب الشيوعية كيف تخرج من محتبساتها في أوساط الطبقات العمّالية الحديثة العهد، أو من الحرم الجامعي أو من أوساط الاقليات العرقية أو الدينية. وتشاء المفارقة أن تكون للأحزاب الشيوعية أو العلمانية (البعثية) قاعدة ريفية أكثر منها مدينية (حافظ الأسد وصدام حسين ريفيان). وفي افغانستان والعراق وجنوب اليمن وسوريا، ينتمي ضباط الجيش، روّاد الانقلابات العسكرية العلمانية، الى العالم الفلاحي.

ويُفَسَّر الاختراق الإسلاموي في أوساط المثقفين كذلك، بأزمة الايديولوجيات. فتراجع مهابة الايديولوجيات التقدمية واخفاق أنموذج «الاشتراكية العربية» تركا مكاناً شاغراً أمام ايديولوجيات احتجاجية ورفضية جديدة، داخل مجتمعات مفككة البنى انبعثت فيها فجأة أفكار الأصول والهوية، في مسعى لا يستهدف العودة الى الماضي، بل الاستيلاء على الحداثة وتملكها داخل الهوية المستعادة. ولهذا فإن الإسلامويين يدعون حيثما وجدوا الى التنمية الصناعية، والعمران المديني ومحو الأمية على مستوى جماهيري وتحصيل العلوم. وما يقدمه هؤلاء الى مقهوري أو «مستضعفي» جميع البلدان، هو الحلم بالوصول الى عالم التنمية والاستهلاك الذي استبعدوا منه. بلى، الإسلاموية هي الشريعة زائد الكهرباء.

غير أن الشبان الإسلامويين يصطدمون بنظام سياسي متخلف، في معظم الأحيان، ومفروض على مجتمعات بلغت في مجال التحديث شأواً بعيداً. فالسلطة تستند الى شبكات «محسوبية» يسودها الفساد والرشوة. ففي بلد بلغ من النمو ما بلغته إيران في عهد الشاه مثلاً، كانت قمة السلطة تعمل داخل الإطار التقليدي القديم للبلاط والسرايا. وفي سوريا والعراق، تمسك بزمام السلطة عصبية مقوّمها عرقي أو قبلي أو عائلي. وفي الجزائر لم يجد حزب جبهة التحرير الحاكم، من استراتيجية له، منذ اضطرابات تشرين الأول - اكتوبر ١٩٨٨، سوى استراتيجية واحدة وحيدة، وهي البقاء في السلطة والتلاعب بالقانون الانتخابي. وفي بلدان مثل لبنان والعراق وأفغانستان وباكستان، ناهيكَ عن الملكيات النفطية، يكفي أن تكون شيعياً ليستحيل عليك دخول الجيش أو وظائف الحكومة. والمثقفون الشبان، المحرومون من المستقبل في إطار النظام، لا يرون الأمل في العثور على مرتبة تتلاءم ومطامحهم، لا داخل بيروقراطية الدولة المتورّمة عدداً، ولا داخل رأسمالية قومية تشغلها المركنتيلية والكسب المالي عن العمل من أجل التنمية. ولهذا فان الثورة بالنسبة الى هؤلاء، هي بمثابة ترقٍّ اجتماعي. وهي تتم باسم المجتمع المدني، أو الأمة الإسلامية، أي باسم الجامع والكلي ضد دولة يرون أنها تصدر عن مصالح فئة خاصة وتظل مرتهنة لها.

الجماهير الإسلاموية

لا تقوم الثورة بالكوادر وحدهم، ولا بد من مشاركة الجماهير. فما هي جماهير الإسلام الثورية؟ هنا أيضاً لا بد من القول إنها نتاج مجتمع حديث. فالشعارات الإسلاموية لا تجد صدى لها في الأرياف مطلقاً. ذلك ان الأرياف توالي في الغالب اسلاماً شعبياً من نمط صوفي (كراماتي) ولا يعرف رجال الدين الا فيما ندر. الجماهير الحديثة هي الجماهير حديثة العهد بالتمدين. انها ملايين الفلاحين الذين ضاعفوا عدد سكان كبريات المدن المسلمة ثلاثة أضعاف خلال عشرين عاماً (ارتفع عدد سكان طهران من ثلاثة الى تسعة ملايين بين عامي ١٩٧٠ و١٩٩٠). ولعله ليس مصادفة أن تندلع الثورة الايرانية في العام الذي تجاوزت فيه نسبة المدينيين ولأول مرة، نسبة الخمسين، في المئة من السكان[٩]. وفي الجزائر والمغرب ومصر كان ٤٤٪ من السكان عام ١٩٨٨ من المدينيين. وفي تونس ٥٤٪. وقد تفاقمت مشكلات التمدين والمشكلات الاجتماعية نتيجة لزيادة السكان التي تجاوزت الثلاثة بالمئة في العديد من البلدان (الجزائر، ايران، باكستان). والمؤكد أن معدلات الولادة (أي عدد الأطفال الذين تنجبهم أم واحدة) تميل الى الانخفاض اليوم (اذ انخفضت في الجزائر من ٧,٤ الى ٤,٨ بالألف بين ١٩٦٥ و١٩٨٧) إثر انتشار النمط الثقافي الغربي؛ ولكن لن ينعكس هذا

الانخفاض في معدلات الولادة على معدلات النمو السكاني إلا في غضون عقدين مقبلين. وعلى هذا نرى اليوم أن هناك جمهوراً سكانياً شاباً، يفتقد إلى افق الترقي الاجتماعي في المدى المنظور[١٠]. ومع ذلك ينبغي القول إنه على العكس مما يذهب اليه تحليل ذائع يرى في الإسلاموية رد فعل للبازار ضد عملية التصنيع الناشطة، فإن هؤلاء المدينيين ليسوا حضر المدينة المسلمة التقليدية. فالمدينة التقليدية التي تتحدد عادة «بالبازار» وبالمدينة القديمة، والقصر، في ظلِّ انتقاد حيز عمومي وغياب الهيئات وطوائف الحِرَف والأحياء، قد زالت وتوارت[١١]. قَصَبة الجزائر تنهار، والمدينة القديمة في فاس تتهاوى تحت تأثير المضاربة، والعائلات الكبرى العريقة حيثما كانت، تغادر البازار والمركز (وسط المدينة) ليحل محلها المقتلعون، والذين لا يملكون ثقافة مدينية. المدينة القديمة ماتت حتى ولو كانت ذكراها لا تزال تؤطّر المظاهر، شأن بازار طهران المنظّم في الظاهر حسب الحرف (شارع لكلٍّ حرفة منها ومسجد). لكن ما عليه الاعتماد هو الهاتف الذي يربط الدكان بنيويورك، والدائرة التي يرتادها التاجر (البازاري) حين يعود الى دارته في الأحياء الشمالية من المدينة بعيداً عن التلوث. ثمة حيز جديد ناهض تتقاطعه الجادات والساحات، ويتسع للتظاهرات الجماهيرية. فهذه المدن تنتظم وفق التفسخات الاجتماعية (الجنوب ضد الشمال في طهران، والضواحي ضد المركز في عواصم وحاضرات أخرى) أو وفق تفسخات طائفية (بيروت الغربية ضد بيروت الشرقية)[١٢]. والتضخم المديني يؤدي الى قصور في النقل وفي المساكن. وهكذا فإن ٨٠٪ من الشبان الذين كانت اعمارهم تتراوح بين ١٦ و٢٩ سنة، في الجزائر عام ١٩٩٠، كانوا لا يزالون يقيمون مع أهاليهم، بينما تبلغ الكثافة السكنية ثمانية أفراد للغرفة الواحدة[١٣]. والضواحي البعيدة متصلة بالمركز أي بوسط المدينة، بواسطة حافلات تغص بالركاب وتفيض بهم دائماً. ذلك أن المدينة ما عادت تقدم نطاقات للاجتماع، عنينا للحياة الاجتماعية. هؤلاء السكان الجدد يتراكمون ويحتشدون في نطاق مديني لم تعرف الدولة كيف تنظمه، لا على صعيد البنى والبنى التحتية (الماء، المجارير، النقل) ولا على صعيد التأطير الثقافي أو السياسي. فالأحياء الجديدة تُبتدع وتُخلَق في خليط يجمع بين وضع اليد والمضاربة العقارية دون أن تستطيع الدولة ـ أو تريد ـ فرض استراتيجية عمرانية[١٤]. الاحياء الجديدة ليست أحياء صفيح حقاً، بل هي عبارة عن تراصّ دور صغيرة مبنية من مواد مرتجلة وتحاول أن تحاكي المنزل التقليدي المسلم (غرف تنفتح على باحة داخلية). والتضامنات العائلية والقبلية أو العرقية القديمة، ووزن الكبار والمسنين ورقابة الاسرة ـ كل ذلك يتلاشى شيئاً فشيئاً أمام التغيرات التي يشهدها الاطار الاجتماعي: الاقتلاع، غياب الآباء الطويل (بسبب الهجرة أو العمل في أماكن نائية، وتراخي النسيج العائلي وارتفاع

معدلات الطلاق بنسب لا تعرفها الأرياف) الانفجار السكاني، البطالة الخ.. الأزمة لاتني تتفاقم: في عام ١٩٩٠ كان النمو الاقتصادي في الجزائر مثلاً، أدنى من النمو السكاني (٢,٤٪ للأول مقابل ٧ و٢٪ للثاني)، والبطالة تصيب ٢٣٪ من السكان العاملين، ولا سيما الشبان منهم. وكلفة الدين الخارجي وطلبات صندوق النقد الدولي تؤدي إلى زيادة هائلة في اسعار الحاجيات الضرورية التي كانت تدعمها الدولة آنذاك. يزداد الأجراء والموظفون فقراً واصبحوا مجبرين على مزاولة مهنتين، الأمر الذي يفضي الى تردي المرافق العامة، وأوّلها التعليم، وإلى اتساع دائرة الفساد.

والنقابات والحركات اليسارية، الأكثر برجوازية، لم تعرف كيف تؤطر هذه الأماكن الجديدة حيث تتغلب ممارسة المهن الصغيرة على الانتماء الى طبقة عاملة تبدو وكأنها صاحبة امتيازات.

بين الاستهلاك والحرمان

أنماط الاستهلاك الثقافية في هذه المدن الحديثة، هي أنماط المجتمع الغربي: إذ يحلم سكانها بالڤيديو والسيارة، ذروتي النجاح ووسيلتي التباهي بالمنزلة الاجتماعية المكتسبة الجديدة، والمبنية على المال. وعلى الحوانيت والسوق السوداء ان تقدم «الضروريات»، أي السلع الغربية أو اليابانية التي «لا يستغنى عنها». حتى اشكال تمضية أوقات الفراغ تنزع الى أن تكون تسوية أو حلاً وسطاً بين نمط الحياة التقليدي (المتمركز حول الأسرة) ونمط الاستهلاك الحديث. لم يعد المجتمع التقليدي يقدم أي انموذج أو نمط للاستمتاع، اللهم الا الوليمة التي تقام للمباهاة وهي باهظة الأكلاف بأية حال (والتي يقيمها أغنياء القوم في الفنادق العالمية الكبرى). وتزدهر مطاعم الغِذاء السريع، خصوصاً في الأماكن التي تحظر فيها المقاهي (إيران). والحال أن التحديث يجاور ما بين الاستهلاك المتباهي لمن حققوا الثروة وبين تطلّب الطبقات الفقيرة الجديد. من هنا جاءت الاضطرابات التي جرت بسبب زيادة الأسعار والهجمات ضد رموز الثراء والتغريب، والتي تزايدت بدءاً من السبعينات: كانون الثاني/ يناير ١٩٧٧، اضطرابات «الخبز» في القاهرة ومهاجمة الكباريهات الشهيرة في شارع الهرم، اضطرابات الدار البيضاء عام ١٩٨٣ الخ...

وثمة جانب مُستهجن، لكنّه على قدر من الأهمية لنجاح الإسلاموية ويكمن بالضبط في أنها تقدم للشبيبة المحرومة، تعليلاً دفاعياً متماسكاً للحرمان. والواقع أن التكيف الثقافي مع النمط الغربي لم يحرر العادات، بل جعل المتعة خارج المتناول مادياً[١٥]. فالقيمة التي يوليها المجتمع لبكارة الفتاة وعذريتها لم تختفِ، في حين أن سن الزواج يزداد تأخراً فتحيا الشبيبة في اختلاطٍ مفرط قياساً الى ما كان سائداً في المجتمع التقليدي:

المدارس، الجامعات وكذلك السكن والنقل المشترك. وتبدو المراودة عن النفس أكبر بمقدار ما يبثه التلفزيون من نماذج للتحرر الجنسي، والأفلام والمجلات، وكذلك التجارب والروايات عن الحياة في الغرب. ويحول الإفقار والزيادة المفرطة في عدد السكان دون تمتع الشبان بحياةٍ مستقلة. المتعة شأن من شؤون الأثرياء. أما الإسلامويون فيدعون الى الطهارة ويدلون بدلوهم في أمور العفة والفضيلة وهي عفة بعيدة كلّ البعد عن «فن العيش» الذي صاغته الحضارة الإسلامية. إنهم يحولون ما ظل يعبر الى اليوم، عن انحطاط قيمة الذات، وعن هذا الانحطاط وحده، الى كرامة.

الانتشار والدعوة

جاهد الإسلامويون من أجل اعادة التأهيل المجتمعي لهذه النطاقات المدينية الجديدة. ففي ايران سيتولى رجال الدين، شأنهم في ضاحية بيروت الجنوبية وفي الأحياء الشيعية ببغداد، هذا الأمر منطلقين من المساجد يساعدهم في معظم الأحيان شبان اسلامويون ملتزمون: نوادٍ رياضية، تعاونيات تعاضدية، مؤسسات لتزويج الفتيات الفقيرات، (المهور) جلسات تلاوة الخ... وكل هذا يتم في مناخ طُهراني يؤكد فساد الطبقات الحاكمة المفترض. كلّ الثورات طُهرانية (لذلك فان ما جرى في أيار ـ مايو ١٩٦٨ في فرنسا لم يكن ثورة): وبروز الزي الإسلامي ليس سوى علامة على هذه الطهرانية وعلى قلق المتمدنين الجدد حيال التدهور المفاجىء الملحوظ في العادات والذي تجسده المدينة. واذا كانت الثورة لم تحدث إلا في إيران، فلأن تأطير «المستضعفين» (وهذه مقولة تلائم المتمدنين الجدد تماماً) لم يتم بالكامل إلا فيها (في ايران) نتيجة لاستقلال وحرية رجال الدين الشيعة وتنظيمهم الجيّد.

والنضالية بحصر المعنى أقرب الى الوعظ الديني منها إلى الإعداد والتأهيل السياسيين: والمصطلح المستخدم لهذا الغرض، أي «الدعوة»، يجعل من الالتزام «وعظاً نضالياً التزامياً». وقد كتب حسن البنا كراساً أسماه «دعوتنا». ونحن نجد في هذا المصطلح تقليد الدعاة الاسماعيليين القديم أو تقليد المتصوفة، دعاة القتال والجهاد. لكن الوعظ هنا ينطلق من المساجد ويعكس حساسية خاصة حيال المسألة الاجتماعية، كما يعكس تأثير الانموذج الماركسي. ويخاطب الإسلامويون مجموعات نوعية (فلاحين، طلاباً، عمالاً، عسكريين). إذ إنهم يعتبرون التمايز الاجتماعي معطىً أساسياً قاعدياً، حتى ولو كان من المفترض أن يزول هذا في المجتمع الإسلامي المثالي. كما أنهم يشكلون «خلايا» في الجامعات والمصانع والادارات. ويعيدون ابتكار لحمةٍ مجتمعية أوهنها ضعف شبكات التضامن التقليدية: نواد، مكتبات، دروس مسائية، تعاضد. وكان الاخوان المسلمون

المصريون قد طوروا في الأربعينات شبكة مدارس ومستوصفات وحتى صناعات صغيرة. وأنشأوا فروعاً طالبية ومهنية موجهة نحو المهن الحديثة (محامون، مهندسون، أطباء، معلمون، موظفون)، وفروعاً عمالية أيضاً شجعوا فيها على العمل النقابي. وفي لبنان الجنوبي طوّر الامام موسى الصدر العمل الاجتماعي لينتزع الشيعة من براثن «المحسوبية» للعائلات الكبيرة. ويأخذ الإسلامويون بعين الاعتبار، الهجرة الريفية وانقطاع اشكال التضامن التقليدية، القروية والقبلية والعائلية.

لكن اللحمة المجتمعية الجديدة تتم انطلاقاً من القيم الشعبية، وبقراءة الإسلام قراءة اجتماعية، واستخدام لغة الأخلاق والتضامن التي يدركها الشعب. فالإسلامويون لا يتحدثون عن البروليتاري وإنما عن الصغار: عن الفقير والمستضعف اللذين ينبغي أن يستعيدا اعتزازهما وكرامتهما.

ويعتمد الإسلامويون على التدين الشعبي الذي لم يحسن «العلماء» تأطيره، مع ادانتهم «لانحرافات» هذا التدين («كالتعبد للأولياء»).. ويتولّى بعض الشبان الملتزمين العمل كأئمة مساجد، تطوّعاً، في المساجد التي لا تجد من يخدمها، أو تلك التي تُرتجل في النطاقات المدينية الجديدة. ولعلنا نجد هنا فكرة الانتشار في نطاقات معينة وهي الفكرة العزيزة على ماويي عام ١٩٦٨ الفرنسيين. فالحدود تختلط وتتشوش بين صغار رجال الدين الذين تنتجهم الجماعات القاعدية، وبين الملتزمين الذين أصبحوا رجال دين بتنصيب ذواتهم في هذا الوضع، والذين يحتلون النطاقات الاجتماعية التي هجرتها أو تخلت عنها الدولة ورجال الدين التقليديون (الضواحي، المدن الجامعية، الانتلجنسيا الجديدة...) آنئذ تصبح المسألة مسألة ربط خطاب يكون مجرداً في معظم الأحيان، وممارسة راديكالية على الدوام، بتدين شعبي يكون مشوباً احياناً بما يدينه الإسلامويون (التصوف، الكراماتية)، وخصوصاً أن للتدين الشعبي وسيطاً هو سلك رجال الدين الذين هم معادون بالاجمال للإسلاموية.

وهكذا يجد الإسلامويون أنفسهم مجبرين على القيام ببعض الوظائف الخاصة بالعلماء و «الملاّت»، برغم عدائهم الكامن لرجال الدين. فقد أنشأ المودودي مدرسته الخاصة في منصوره في ضواحي لاهور، وهي مدرسة ستعترف بها الدولة الباكستانية رسمياً بعد ذلك. وفي افغانستان اصبحت كلية الفقه الحكومية التي أنشأتها الملكية عام ١٩٥١ لمحاربة تقليدية المدارس الدينية، محلاً لإعداد وتأهيل الإسلامويين. أما الإسلامويون المتحدرون من أوساط علمانية فإنهم سيلتحقون في البداية بالعلماء قبل أن يبدأوا بانتاج علمائهم الخاصين الذين سيشكلون أو يلتحقون بالتيارات المعتدلة في الحركة الإسلاموية (ب. رباني في افغانستان، الهضيبي والتلمساني بين الاخوان المسلمين

المصريين) في حين أن التيار الراديكالي سيكون بين يدي «العلمانيين» (حكمتيار في أفغانستان).

المرأة

ولطالما جنَّد الإسلامويون محازبات من الأوساط النسائية، لا سيما في ايران. ومسألة المرأة هي، كما رأينا، احدى نقاط القطيعة بين الإسلاموية والسلفية التقليدية. فالإسلامويون يعتبرون أن دور المرأة أساسيّ في تربية المجتمع؛ وهم يعتبرونها كائناً وليس مجرد أداة متعة أو إنجاب[١٦]. ويعارضون الإفراط في المهور والطلاق الظرفي. وتملك كافة المنظمات الإسلاموية فرعاً أو قسماً نسائياً «الأخوات». وقد جرى انشاء أول فرع في مصر عام ١٩٤٤ (الأخوات المسلمات). ومنذ عام ١٩٣٣ افتتح حسن البنا مدرسة «لأمهات المؤمنين». وثمة حضور ونشاطية للنساءِ في الحركة الإسلاموية بشهادة جميع المراقبين. ولا زلنا نذكر تظاهرات النساء المسلحات المحجبات في إيران. وفي ايران أيضاً، كما في مصر، هناك نخبة من المثقفات الإسلامويات اللواتي يكتبن وينشرن[١٧].

المرأة الإسلاموية تناضل وتدرس، وتدخل الحيز السياسي لا يحظر عليها سوى استثناءات دقيقة واضحة: القضاء ورئاسة الدولة. فهاجس الإسلامويين ليس اعادة النساء إلى المنزل، بل فصل الجنسين في النطاق العمومي. وهم يفردون نطاقات خاصة للنساء في المساجد والأماكن العمومية. ثم إن اختراع زي جديد خاص (نقاب، قفازان، معطف أو باختصار زي الراهبات) يتيح لهن تحقيق هدفين متناقضين: هجر الانزواء وملازمة البيت (پرده في العالم الايراني ـ الهندي) والمحافظة على الاحتشام (حجاب)، وعلى هذا فان الحجاب ليس تعديلاً حديثاً للنقاب التقليدي بل انه يسجل انخراط المرأة الجديد في الدورة الاجتماعية، في حين أن الانموذج الغربي يجبرها على التنكّر لكافة القيم التقليدية. ومما لا شك فيه أن مكانة المرأة لا تزال مكانة ثانوية: والإسلامويون يتحدثون عن ضعف المرأة الطبيعي (اي الذي ورثته من الطبيعة) «فالعاطفة عندها تغلب العقل، وضعفها الطبيعي أعظم من ضعف الرجل»؛ كما أنهم يلحون على واقع أن الأُسرة والأمومة تعبّران عن الوضع الطبيعي للمرأة[١٨]. غير أن الحرام الحقيقي هو الاختلاط. ولنذكّر بأن المرأة في ايران تقترع وتقود سيارتها، وهو أمر لا تقبل به السلفية التقليدية على النمط السعودي. فالأكثر راديكالية في السياسة غالباً ما يكونون الأقلّ تقبلاً للتفاوت واللامساواة[١٩].

واذا ما جرى انحراف الإسلاموية نحو السلفية الجديدة، فانه سيُترجم بتراجع حول

قضية النساء: فالجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر تنكر حق الاقتراع على النساء ولم تقدم أي مرشحة الى انتخابات عام ١٩٩١.

وهكذا نرى أن الإسلامويين هم نتاج الحيز المديني الحديث وعناصر فاعلة فيه، سواء بأصولهم الاجتماعية أو بالطريقة التي يحاولون بها بناء حيز مديني عمراني جديد، حيث لا تعود الواسطة الوحيدة للعلاقات بين الأشخاص هي الصلات العائلية أو التعاونية.

ولكن إلى مَ أَفضى مشروعهم السياسي؟

الفصل الرابع

مآزق الايديولوجية الإسلاموية

الانموذج النظري الإسلاموي يعاني من القصور. قصورٌ، أوَّلاً، في النصوص. فمنذ كتابات المؤسسين، ابو الأعلى المودودي، حسن البنا، سيد قطب، مصطفى السباعي (من الاخوان المسلمين السوريين) علي شريعتي وروح الله الخميني وباقر الصدر ومرتضى مطهَّري، وكلهم كتبوا قبل عام ١٩٧٨، لم يعد هناك، وفي كافة لغات «الأمة»، سوى كراسات ومواعظ بلاغية وتفاسير مدقعة واقتباسات من كتب فقهاء. وقصورٌ، ثانياً، في المفاهيم التي أصبحت في مأزق: فما من مجتمع اسلامي، عند الإسلامويين، الا بالنصاب السياسي، لكن المؤسسات السياسية لا تعمل الا على أساس فضيلة من يتولونها، وهذه الفضيلة لا تصير عامة الا اذا وجد مجتمع إسلامي: إنها حلقة مفرغة. وقصورٌ، أخيراً، في العمل الذي كان من شأن نجاحه أَن يعوّض - ربّما - عن فقر الخطاب. ولكن، لا الثورة الإسلامية في ايران، وهي الغارقة في الأزمة الاقتصادية وصراع الفصائل والمجموعات، ولا المناطق المحررة من أفغانستان، التي تمزقها النزاعات القبلية والعرقية، قد تكون مثالاً لما ينبغي أن يكون عليه المجتمع الإسلامي.

الدولة الإسلامية المستحيلة

اذا استثنينا الثورة الايرانية التي خرجت بدستور معقد وفعّال، فإن المرء ليصاب بالذهول حيال ادقاع التفكير الإسلاموي حول المؤسسات السياسية، خصوصاً ان الإسلاموية تؤكد على مسألة النصاب السياسي. فكافة الإسلامويين يتفقون من جهة أولى على نقطة أساسية: وهي أن السلطة السياسية ضرورية ولا غنى عنها لاقامة مجتمع اسلامي. «فالاصلاحات التي يريد الإسلام القيام بها لا يمكن أن تتم بالمواعظ وحدها. إن السلطة السياسية ضرورية لتحقيقها»، كما يكتب خورشيد أحمد[١] ويستفيض المودودي في شرح هذه الوجهة «من المستحيل على المسلم أن ينجح في مقصده ممارسة نمط حياة

اسلامية اذا كان يحيا في ظلّ نظام غير اسلامي»[٢]. غير أن النقاش، حول المؤسسات من جهة ثانية، يوضَعُ جانباً، ما إن يبدأ، ويُسْتَبعَد لصالح نقاش حول صفات القادة وفضائلهم.

الفضيلة، الأساس الوحيد للمؤسسات

كيف يمكن أن نترجم مفهومي الأمير والشورى، وهما في أساس المفهوم الإسلاموي للنصاب السياسي، إلى مؤسسات سياسية؟ ان الإسلامويين يطّرحون المسألة صراحة ويرفضونها باعتبار أنها غير ملائمة: ويؤكد المودودي ذلك على الفور: «لا ينص الإسلام على أية صيغة معينة سلفاً لاقامة هيئة أو هيئات شورى، وذلك لأنه دين يخاطب الناس كافة (مسكوني وجامع) وصالح لكل مكان وزمان»[٣] ويعتبر ان مبادىء الإسلام السياسي يمكن أن تتجسد في صياغات دستورية متنوعة (بما في ذلك صيغة تشبه الديموقراطية الغربية وبرلمانها وانتخاباتها). فالمهم ليس شكل المؤسسة ولا قوتها بل على العكس من ذلك، المهم هو الطريقة التي تتوارى بها المؤسسة خلف تطبيق المبادىء الإسلامية التي ينبغي لها حينذاك أن تغلب على قلوب الناس وتسود أفعالهم. إنّ مفتاح النصاب السياسي يكمن في «أخلاق اجتماعية»[٤].

لا يمكن للشعب أو للبرلمان أو للحاكم أن يكونوا مصدراً للقانون. الدولة في حدّ ذاتها ليست ايجابية؛ وما الفائدة من تحديد المؤسسات السياسية بدقة، طالما أن هامش مناورة السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية ضعيف جداً، فالحاكمية تعود إلى الله وحده، والقانون أنزل سلفاً. و «مهما كان النصاب البشري القائم لتحقيق النظام السياسي الإسلامي في هيئة دولة، فإنه لا يملك حاكمية حقيقية بالمعنى القانوني والسياسي للكلمة وذلك (...) لأن سلطاته محدودة، وخاضعة لقانون علوي لا تملك أن تبدّل منه شيئاً ولا تقدر على التدخل فيه»[٥].

فالمهم إذاً هو أن يتوارى الناس، بدءاً بالقادة، أمام القانون الالهي. على الفور ينتقل النقاش لدى الإسلامويين حول المؤسسات الى تحديد الفضائل والصفات الشخصية للأشخاص المؤهلين لتولي مختلف الوظائف. والحال أننا إذا استثنينا عدداً من المعايير «الموضوعية» (مثلاً أن يكون رئيس الدولة ذكراً مسلماً صحيح العقل)[٦]، فإن الصفات الأخرى ذاتية محضة، لأنها ترتكز بالكامل على الفضيلة (التقوى) والايمان والمعرفة. وهذا التغليب للصفات الشخصية على تعيين الوظيفة، يحول دون بروز تفكير حول موضوع المؤسسات. فالوظائف المؤسسية لا قيمة لها الا بمقدار فضائل من يتولونها.

وقد كتب المودودي، في معرض حديثه عن «أهل الحل والعقد»، أي عملياً عن العاملين في السياسة: «ينبغي ألاّ يرقى الشك إلى صدقهم وقدراتهم وولائهم، في أعين العموم»[٧]... ويزايد الترابي بقوله: «إن معيار الجدارة السياسية الذي يصلح لكافة الترشيحات لأية وظيفة سياسية، يتمحور حول النزاهة الخلقية وكذلك حول اعتبارات أخرى موافقة»[٨]. والواقع أن قوام السجال حول من يجب أن يتولى القيادة ينحصر عملياً في رسم ملامح الحاكم المثالي كما تستخلص من المعايير القرآنية[٩]. وكذلك الأمر فان التفكير حول الادارة يستحيل الى نقاش حول فضائل الموظف ونزاهته.

إن المؤسسات موجودة لإرغام الفرد على أن يكون مسلماً صالحاً (واجب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»). وحين يصبح أفراد المجتمع فاضلين بالفعل، تصبح المؤسسة غير ذات فائدة. يتجنب المؤلفون الإسلامويون تعريف المؤسسات، التي يأنفون منها في أعماقهم، ويستغرقون، عوضاً عن ذلك في تفكير مطوّل حول التقوى. وتشاء المفارقة أن يصبح مبدأ عدم فصل الدين والسياسة، الذي كان في نظر العلماء التقليديين اطُراحاً للسياسة في التجريبي والعَرضي، نفياً للشأن السياسي نفسه لصالح السعي المستحيل وراء فضيلة لا تتحقق قط. وبما ان الانموذج السياسي الإسلاموي لا يمكن أن يتحقق في الواقع إلا في الانسان وليس في المؤسسات، فإن ذلك وحده يكفي لجعل «المدينة» الإسلاموية مشروعاً مستحيلاً.

هدف «الدولة الإسلامية» هو قبل كل شيء، ان تتيح للمسلم أن يكون مسلماً بالكامل، وبل أن تجبره على ذلك، على الأقل لأنه لا يوجد حيز «غير ديني» أو حيز لا يضبطه الديني، وبهذا تجبر الانسان على أن يحقق نفسه ككائن متوجه نحو الله بالكامل. أما العمل السياسي فهو عمل «ضد»: انه ضد المجتمع القائم، وضد فساد الحاكمين والقادة. وهكذا فانه لا يعود لهذا العمل من موضوع حينما ترتفع العوائق التي تعوق الممارسة الكاملة للدين.

إنَّ نجاح العودة الى الإسلام (أو الأسلمة) يؤدي إلى إلغاء المجتمع السياسي. اذ ما الحاجة الى المؤسسات اذا كان الناس جميعاً فاضلين. أما المؤسسات التي يغمطها الفكر الإسلاموي قيمتها دائماً، فتقتصر قيمتها على دور تربوي، يتمثل بالإكراه الدائم الذي يستبعد فرص الاثم والخطيئة من جهة، ويقيم، من جهة ثانية، نظام قصاصٍ يهدف الى استعادة المجتمع طهارته، والى ازالة الخطيئة بالجزاء. ان قيام مجتمع اسلامي حقّ سيؤدي إذاً إلى اضمحلال الدولة لأنه لا يعود حينذاك من حاكمية الا بالله، ولأن العلاقات الاجتماعية تصبح تعبيراً عن الفضائل الفردية، فلا تحتاج الى توسط المؤسسات. الغاية ليست الدولة وانما التقوى. والتقوى ممارسة فردية و «ممارسة اجتماعية».

«يكون هناك حكم ذو شكل اسلامي عندما يكون اعضاؤه مسلمين ويمارسون واجباتهم الإسلامية وفرائضهم الدينية ولا يعصون الشرائع الإسلامية»[١٠]. فالمحرك الحقيقي للمجتمع الإسلامي، في نظر الإسلامويين، هو الإنسان، المؤمن. ولكي يصبح هذا الانسان مؤمناً بالفعل و «انساناً اسلامياً»، ينبغي أن يكون أفلح في كسر المجتمع القديم بالعمل السياسي. لكن ومتى قامت الدولة الإسلامية، فإن العدالة لا تكون نتاج عمل الدولة بقدر ما هي نتاج تضافر سلوكات الناس، الذين اصبحوا اتقياء ويتقيدون تلقائياً بأحكام الشريعة دون الحاجة لأن تفرض عليهم. لذا فإن العلاقات الاجتماعية هي علاقات أفقية تتم بين أفراد، ولا تتدخل الدولة فيها الا متى وقع انتهاك. ودور الدولة دور تربوي محض يهدف الى جعل البشر أتقياء فاضلين: ونجاح الدولة هو نهايتها. اذا كان كل انسان فاضلاً (تقياً) ساد البشر تجانس تلقائي. وكلما كان المجتمع تقياً فاضلاً اضمحلت الدولة. فالمجتمع قائم بذاته وينتج عن تفاعل البشر فيما بينهم: وهذا التفاعل هو الشريعة ليس إلا. لكن الشريعة لا تعود عندئذٍ مجرد ثبتٍ بالفرائض والمحرّمات، كما كان حالها زمن الفقهاء التقليديين، بل تصبح التعبير المتمايز عن هذا الكل والجميع، الذي هو خليقة الله التي تسعى وفق ما تمليه عليها خِشْية الله. ولأن لا وجود لنظرية الخطيئة الأصلية في الإسلام، فإن الانسان يستطيع تحقيق ملكوت الله على الأرض.

المسألة ليست مسألة الدولة ولا مسألة الديموقراطية. ولا أحد ينكر تباين الآراء، لكن المثال يبقى هو الاجماع. ولذا فإن السجال بين الآراء ينبغي أن يبقى بين أشخاص، بين أفراد، لا أن يتجسد في أحزاب مختلفة «حتى ولو كان ثمة نظام متعدِّد الأحزاب، فإن الحكومة الإسلامية ينبغي أن تعمل كنظام يهدف الى تحقيق الاجماع وليس كنظام أكثرية/ اقلية وأَحزاب تتصلب في معارضة بعضها البعض، حول موضوع القرارات»[١١].

والمفارقة ان الإسلامويين الذين انطلقوا من أخذ الشأن السياسي بعين الاعتبار، أصبحوا قادرين الآن على رفض حيز استقلاله (أي الشأن السياسي) بذاته وهو الحيز الذي كان يقر به العلماء ويقبلون به: عنينا امكانية ان تصوغ الدولة قانوناً وضعياً للتشريع حول ما لا تنص عليه أحكام الشريعة (تعزير وقانون) كما يقال بالفارسية. وهكذا فان الإسلامويين الذين كانت انطلاقتهم نقداً لذهنية العلماء لإفراطها في الفقهية والأخلاقية ولا مبالاتهم بالسياسي، توصلوا في النهاية الى نفي للنصاب السياسي أشد راديكالية: «ما من مكان **لتعزير** و **قانون** في المجتمع التوحيدي»[١٢]. إذ تضمحلّ الدولة ما إن تنجز مهمتها التاريخية: فرض الشريعة على أنها، حصراً، معيار العلاقة الاجتماعية؛ «إن وضع الشريعة موضع تنفيذ أمرٌ ضروري وكافٍ لكي يكون الشعب منصفاً وسعيداً»[١٣]. ولكن، بالطبع، لا يعود لهذه الشريعة، كما سنرى، أية صلة بالشريعة الأخلاقية والشكلية

التي يفرضها العلماء: بل هي شريعة حركية، فاعلة، لأنها أصبحت مُستبطنة ومُعاشة، أي بتعبير آخر أصبحت تديّناً. وهكذا تقفل الدائرة: إن العمل السياسي يردُّ إلى الديني، ولكنه ديني من طبيعة صوفية.

القداسة ضد الأنثروبولوجيا

البعد الصوفي

عند هذا الحدّ من العودة الى السلفية، لا تعود الشريعة كما كان يرى اليها العلماء، بوصفها تصوراً أخلاقياً متشدداً: بل أصبحت تعبّر عن كائن جديد، أي عن مسلم ولد ولادة ثانية؛ فالمجتمع لا يتبدَّل إذا لم يتبدَّل ناسُه. وفكرة «الصحوة الروحية» هذه هي احدى الثوابت لدى حسن البنا. وقد كتب محمد قطب، شقيق سيد قطب، يقول: «الإسلام في معناه العام يعني أن على الانسان أن يسلم أمره بالكامل لله، وان يوكل روحه إليه تماماً، وأن يترك كل شيء، مهما كان ضئيلاً، بين يديه»[١٤]. وهذا الموقف التسليمي لا يتناقض، الا في الظاهر، مع النشاطية السياسية التي يتصف بها الإسلامويون.

لا يعتبر الإسلاميون أن الالتفاف عبر الشأن السياسي وهماً، ولا رجعةً الى نقطة الانطلاق: انه أداة لتحوّل جديد إلى الإسلام. ذلك أن الفاصل السياسي هو تجربة التزام كاملٍ، ونضالية تَسِم التركيب النفسي للفرد. واحترام الشريعة ليس التطبيق الآلي لتفقّه شكلي بل إنه ترجمة التقوى الحقيقية والفضيلة الحقيقية في السلوك. وهكذا فإن حسن الترابي يكتب حول أهل الذمة في الإسلام قائلاً: «ان المسألة أكثر من مسألة تسامح وحماية شرعية. فعلى المسلمين واجب أخلاقي يملي عليهم التصرف بنزاهة ومودّة حيال المواطنين غير المسلمين. وهم مسؤولون عن أفعالهم أمام الله»[١٥]. قصارى القول أنَّ ما يسود، في خلفية نص الشريعة نفسه انما هو التقوى وخشية الله: ولعلها الوسيلة الأكمل لاستبعاد القانون والمؤسسات. ذلك أن اكتساب هذه الفضيلة (التقوى والخشية) يفترض تجربة صوفية حقيقية.

والتجربة القصوى هي، بالتأكيد، الجهاد الذي يعني، في نظر الإسلامويين، الكفاح المسلح: ضد الشيوعيين (افغانستان) أو الصهاينة (فلسطين)، وفي نظر الراديكاليين، ضد المرتدين والكفرة. لكن أدبياتهم حول الجهاد لا تشدّد على الهدف (انشاء دولة اسلامية) بقدر ما تشدّد على البعد الصوفي (التضحية بالنفس): إنه أقصى درجات التقوى. وحقيقة أن الجهاد لا يرد أصلاً من بين أصول الدين الخمسة، أمر يزعج الإسلامويين

الراديكاليين، ما دفع بأحدهم، وهو المصري فرج، لأن يجعل منه فريضة «غائبة»[١٦].

ثم إن التقوى تتعارض في الوقت نفسه، مع مبدأ التنظيم: ذلك أن للشهادة مغزىً يجاوز النصر. فليس في الجهاد أي «موجب للنتيجة»: إنه أمر بين المؤمن وربه وليس بين المجاهد وعدوه[١٧]. ونطاق الجهاد لا ينحصر في نطاق دولة متعينة الحدودة، لأنَّ نطاقه هو الأمة. وتمكن المجاهدة في أي مكان، وفي أي إطار مؤسسي. وسنرى لاحقاً كيف أن هذا المفهوم حمل آلاف الشبان العرب على خوض الحرب في افغانستان غير عابئين البتّة بالسياق السياسي أو العرقي. ومع كل ما يمكن تصوّره من عواقب شاذة لمثل هذا الأمر.

هذا المفهوم للجهاد ـ الذي يقدِّم العمل الفردي على العمل الجماعي ـ يُباين الانموذج التنظيمي الذي استلهم من حروب التحرير العالمثالثية، والذي يقوم على تأطير حركة جماهيرية من قبل حزب وحيد من الطراز اللينيني. وكما يلاحظ محمد أركون «إن السجال مع الغرب الاستعماري يحول اللغة الدينية الى لغة ايديولوجية، أي أنه يحول المقصد الاسطوري الى هدف تاريخي مباشر. لكن هذا الأمر لا يتيح التوصل إلى الفعالية الماركسية، ذلك... أن الخطاب الايديولوجي يبقى غارقاً في صور متخيلة ذاتية للماضي وللحاضر»[١٨]. غير أن المسألة هنا ليست مسألة قدرية، لأن العمل، لا بل النشاطية، هما قيمتان، أما النصر فهو لا يُدرك على أنه حصيلة تسلسل مترابط للأفعال البشرية. ولعل أكثر الشعارات شيوعاً في الدعاوى الإسلاموية حول الجهاد هو «التوفيق من الله».

هذا البعد الصوفي يظهر في أوضح صوره لدى المجاهدين الأفغان الذين يمارسون حرب الأنصار، أو بين «الباسداران» الايرانيين في حرب الخليج الأولى. ويصعب دائماً أن نقوم بدراسة سوسيولوجية سياسية للتصوف، لأننا لن نجد عندئذٍ، على غرار ماكس ويبر (أيضاً وأيضاً) إلا «مأسسة الكاريزما». وما نفتقده إذ ذاك هو «اللحظة»، أي ما لا يجد مصدراً له إلا في الأدب. والحقّ أن فترات الحماسة هذه عابرة: فأولئك الذين كانوا مستعدين للموت على الجبهة في ايران، أو في افغانستان، أَصبحوا اليوم «ريَّاساً» صغاراً يسهرون على جمع اتاواتهم. غير أن هذا الانعكاس يعيشه المعنيون أنفسهم، على أنه فساد وهم الذين يحلمون بالطهارة المؤقتة والمتصرِّمة، بدل أن يجهدوا في بناء مؤسسات من شأنها التعامل مع الضعف البشري. الإخفاق يُحدثُ أثراً عكسياً. الاخفاق فضيحة. فإمّا أن يكون الله قد نَسي البشر، أو أن البشر نسوا الله. وبالطبع، يغلب الميل إلى تبني الاحتمال الثاني. فالاخفاق السياسي لا يدفع المناضلين الى اعادة النظر في دينهم أو الى مساءلته، بل يدفع بهم الى الانسحاب نحو أشكال من التسليم بقضاء الله (السلفية

الجديدة) أو اليأس (النزعة الاستشهادية لدى المقاتلين الشيعة)[١٩].

ومما لا شك فيه أنّه ينبغي أن يُفسَّر الانتقال الفردي إلى الارهاب بأنه سعي انتحاري لفضيلة مستحيلة. والمُستهجن بالفعل أن يجمع الفكر الغربي على ردِّ الارهاب الإسلامي إلى «الحشاشين» الإسماعيليين في القرن السابع عشر، دون أن يتنبّهوا إلى تواصل هذا الإرهاب مع التقليد الإرهابي الغربي، الذي يرقى إلى الـ «كاربوناري» والفوضويين والشعبويين الروس، مع العلم بأنَّ الجانب الأخلاقي والزهدي لهذا الإرهاب قد ألهم عدداً من كتابات روائيين من أمثال كامو أو مالرو: فهو في آنٍ معاً انتحار إزاء استحالة الكمال، واستئصال لتنازع الانسان بين الخير والشر عبر الموت الطقوسي (على غرار الاضاحي) لأحد الأفراد.

في نهاية اللحظة الصوفية، شهد الفكر الإسلاموي نكوصاً مميّزاً: فقد انطلق من السياسي وها هو يعود الى شكل من أشكال السلفية الجديدة، أي الى نفي المسألة السياسية: «لا نستطيع اقامة دولة اسلامية الا بمقدار ما يتوفر لنا مجتمع اسلامي»، يقول حسن الترابي الذي يؤكد في مكان آخر: «الدول تنشأ وتدول، أما المجتمع الإسلامي فيسعه أن يوجد، وقد وُجِدَ طيلة قرون من الزمن دون أن تكون له بُنى دولة»[٢٠].

من الحزب الى الفرقة

كيف السبيل الى الخروج من هذه الحلقة: لا وجود لدولة اسلامية دون مسلمين فاضلين، ولا وجود لمسلمين فاضلين دون دونة اسلامية؟ تلك هي وظيفة الحزب: حيّز إعداد الخلَّص، خلاصة التأليف بين العمل السياسي والتنشئة الخلقية. يعمل الحزب كفرقة أكثر منه كأداة للاستيلاء على السلطة. إذ يتردّد، بوضوح، لدى الاخوان المسلمين وجماعت اسلامي الباكستاني أن الحزب يقتصر على النخبة[٢١].

لم يظهر الأنموذج اللينيني للحزب في ممارسة الإسلامويين. ففي ايران، حيث كانت الثورة أقرب ما تكون الى كبريات الحركات الثورية في العالم الثالث، لم يستطع الحزب الواحد، الذي كان من شأنه أن يتجسد بحزب جمهوري اسلامي (حزب الجمهورية الإسلامية) أن ينشط مطلقاً، بل ان الخميني نفسه أصدر أمراً بحلّه في حين احتلت المسرح السياسي الفصائل السياسية والجمعيات الأقل هيكلية التي تنشأ حول شبكات العلاقات الشخصية. أما الاخوان المسلمون العرب فقد ظلّوا جمعيات صاحبة نفوذ ولم يتحولوا الى أحزاب سياسية حقيقية. وأكثر الأحزاب الإسلاموية لينينية هو بلا منازع «حزب اسلامي» الأفغاني، الذي يتزعمه قلب الدين حكمتيار: ذلك أن تأثير الانموذج

التنظيمي الشيوعي فيه قوي جداً، ويعود ذلك إلى اختلاط الطلاب الإسلامويين بالشيوعيين والصلات التي تربط المجموعتين. لكن «حزب اسلامي» يبقى ممثل الأقلية في المقاومة الأفغانية.

في المقابل يتضح لدى قراءة الأنظمة الداخلية المتوفرة لهذه الأحزاب والجمعيات، أن نمط عملها يستبق، في نظر مؤسسيها، نمط اشتغال المجتمع الإسلامي العتيد، ويقدم صورة مسبقة عن الكيفية التي سيكون عليها. فمؤسسات الأحزاب والجمعيات (أي الأمير ومجلس الشورى) ومبدأ عمل الحزب (الشريعة) هي نفسها التي ستحكم المجتمع المثالي. وتستجيب هرمية الحزب لمراتب التعليم والتطهر والتزكية، أي أن إعداد المحازب وتعليمه ينبغي أن ينتهيا بأن يحقق بذاته المبادىء والأصول الإسلامية. وبما أن الانتساب طوعي، ينبغي للمحازب أن يتمثل مبادىء عمل الحزب، وأن يرتقي، بمشاركته في عمل الحزب وبالإعداد الذي تلقاه، الى حالة الفضيلة (التقى) التي هي شرط قيام أي مجتمع اسلامي.

وعلى المحازب أن يكون منقطعاً عن المجتمع الجاهلي وأن يحيا حسب معايير اسلامية محضة. ويعتبر الحزب جزيرة طهارة وسط محيط من الجهل والفساد، وأعضاؤه مدعوون عموماً لأن يعيشوا في مجتمعاتٍ خاصة بهم، كما يشير الى ذلك مصطلح «أسرة» الذي يعني لدى الاخوان المسلمين المصريين الخلية القاعدية. أمّا المنظمات الأكثر تطرفاً، فإنها تفرض أن يكون زواج أعضائها فيما بينهم، الأمر الذي يفاقم من انغلاق الفرقة. غير أن أعضاء هذا المجتمع المضاد، جماعة الطُهَّار، يعيشون وسط المجتمع البشري، ما يذكّر بالمبدأ الصوفي القديم (خلوت در انجمن) أو «الخلوة وسط المجتمع».

إن درجات ومراتب الحزب توازي مراحل انضواء الحزبي وتحوله الشخصي واستبطانه النفساني، ولا تقاس بمجرّد اكتسابه معارف وتقنيات. وعلى هذا فإن الحياة الحزبية هي نوع من سُلَّم للفضائل تتجسد صفوتها بمن يتربع على القمة: أي الأمير[٢٢]. أما أعضاء الحزب فيشاركون في هذا السُلّم تبعاً لدرجة تعلمهم وتطهرهم التي هي معيار تراتب مواقعهم.[٢٣] ونعثر على هذا النمط من التنظيم لدى الاخوان المسلمين المصريين والاردنيين والفلسطينيين[٢٤]، وفي «حزب اسلامي» الافغاني الذي غالباً ما تكون أنظمته الداخلية مجرد ترجمات لنصوص الاخوان المسلمين المصريين مثل «رسالة التعليم» التي كتبها حسن البنا[٢٥].

ويبلغ عدد مراحل التعلُّم/ الانضواء، بعامة/ أربع مراحل، وهي بحسب نظام «حزب اسلامي» الأفغاني مثلاً، التالية: ١) أنصار، ٢) اعضاء، ٣) «أركان»، ٤) مجلس الشورى المركزي (شوراي مركزي) الذي ينتخب الأمير الذي تعاونه لجنة تنفيذية (إجرائية)[٢٦].

وتقارن مستويات التعلّم صراحة بمراتب الترقي الصوفي (درجات السالكين) «... فهذا الحزب هو من الوجهة الأخلاقية، طليعة مبنية على الروحانية والتصوف»[٢٧]؛ وواجب العضو الجديد أن يطهّر روحه ليتوصّل إلى «تربية عرفانية» (ص ٨٣ من النظام الداخلي لـ «حزب اسلامي»). ويشتمل التعليم على ثلاث درجات توازي المراحل الثلاث الأولى للانضواء: ١) التعرُّف، حيث يحاول المرشح اكتساب المعرفة حول المجتمع والدعوة والكتب الإسلامية؛ ٢) التكوين، حيث ينبغي للمرشح أن يكتسب الطاعة المطلقة لمبادىء الحزب لكي يُحسن التطهُّر؛ ٣) التنفيذ، حيث يصبح المرشح قادراً ان يطبق سياسة الحزب.

وعلى هذا فإن الحزب، أو بالأحرى، الجمعية أو الجماعة، هي حيّز تحول الفرد أكثر منه أداة للاستيلاء على السلطة. الحزب مرآة لما ينبغي أن تكون عليه الأمة بعامة ويتوجب على المحازب المناضل أن يُقنع الآخرين بتقديم نفسه كمثال قدوة أكثر مما قد يفعل في نشاطه السياسي بحصر المعنى. إن الاستيلاء على السلطة قد يتم بطريقة من اثنتين: إما أن يتم ذلك بالتوسع اللامتناهي للحزب بوصفه مجتمعاً مضاداً، ما يؤدي في آخر الأمر إلى استقطاب أغلبية الأهالي والاحاطة التدريجية بالمجتمع المتردي في الجاهلية؛ فيعود هذا الأخير الى الإسلام دون اضطرار الحزب الى الاستيلاء على سلطة الدولة بالعنف؛ وإما بواسطة انقلاب يهدف الى قتل «الفرعون» (الحاكم المرتد) على أمل أن يؤدي ذلك - كما يشاء التقليد الاشتراكي الثوري في القرن التاسع عشر - إلى تحفيز وعي الجماهير بما يؤدي الى انتفاضة فورية[٢٨]. إن ممارسة الحركات الإسلاموية تترجّح بين هذين المفهومين. والواقع أننا لا نجد لديها أية نظرية واضحة للاستيلاء على السلطة، اللهم الا فكرة ان الحزب سيحمله تألّق أعضائه إلى السلطة أكثر مما يسعى هو إلى تولّيها.

إن وسيلة الزحف نحو السلطة هي الدعوة. والفارق بين الدعوة والدعاية، هو أن الأولى تفترض خلق مثال إسلامي، هنا الآن: ذلك أنه من واجب المناضل هو أن يُحاكي سلوك النبي في ملبسه ومأكله وملفظه. لكنه حين يحقق في نفسه مثالاً، هو، في آخر الأمر، أخلاقي وليس سياسياً، فإنه لا يستطيع أن يخوض عملاً سياسياً في العمق؛ فهو يدعو الآخرين إلى اعتناق دين لا الانتساب الى حزب أو تنظيم، ويستبدل العمل السياسي بمسرحة شخصيّته وابراز حضوره.

وعليه، فإن الحزب يصبح فرقة، أو مجتمعاً مضاداً، كما يتضح من اسمه في معظم الأحيان (جمعيت، جماعت): ملاذ المؤمنين الخُلّص الذين يؤدون ضرباً من الهجرة الداخلية لينجوا بأنفسهم من الكفار ومسلمي السوء[٢٩]، ما يدفع بهم إلى سلوك

استنكاف ومجانبة يتناقض والعمل السياسي صراحة (الزواج داخل الجماعة، رفض مخالطة غير الأعضاء، الخ).

الانثروبولوجيا المفقودة

ليس هناك فكر سياسي اسلاموي حقيقي، لأن الإسلاموية ترفض الفلسفة السياسية والعلوم الانسانية بما هي كذلك. والدعوة التعزيمية الى الفضيلة تموّه في الواقع استحالة «مَفصَلَة» المشروع السياسي الإسلاموي على الواقع الاجتماعي.

ولأن الإسلاموية ترى التشرذم الاجتماعي سلبياً، فإنها لا تستطيع أن ترى عودته الى حقل السياسي الا بوصفه إثماً أو مؤامرة. إذ يتم تعريف المجتمع الإسلامي المثالي على أنه «أمّة»، أي مجتمع مساواتي من المؤمنين. وعليه، فإن المفهوم السياسي الذي يعبر عن الأمة في نظر الإسلامويين هو التوحيد؛ أي إنكار الطبقات الاجتماعية والتباينات القومية والعرقية أو القبلية. فكل تمايز هو في الضرورة نفي للأمة. وهو يفضي في أسوأ الأحوال الى «الفتنة» أي الى كسر الجماعة وانشقاقها وانقسامها: وهذا من دون شك هو الخطيئة العظمى وكبيرة الكبائر في السياسة. أما التشرذم فيُنظر اليه على أنه إثم أيضاً وليس كمعطىً سوسيولوجي. وهكذا فإن الفكر الإسلاموي ينكر كل ما من شأنه أن يكون نواة انقسام، أوّلاً وقبل أي شيء، الانقسام الى مدارس دينية (المدارس السنيَّة التقليدية الأربعة، الحنفية، المالكية، الشافعية والحنبلية، وكذلك الأمر الانقسام الى شيعة وسنة) ولكن أيضاً، الانقسام الى بلدان وإثنيّات (أعراق) وقبائل وطبقات وفئات اجتماعية وتكتلات مصالح، الخ.. ويبدو الاهتمام الذي يبديه الغربيون بمن يرون فيه عالِمَ اجتماع مرموقاً، أي ابن خلدون، مبتكر مفهوم العصبية، في نظر الإسلامويين اهتماماً مشبوهاً جداً.

الخير لا يقبل التحليل، أي لا يقبل القسمة الى اجزاء: ويرى المنظرون الإسلامويون ان الإسلام ليس له تاريخ و «الأمة» ليست لها أقسام والإنسان لا يملكُ ما يُسمّى باللاوعي. وعليه، تستبعد اداة التحليل السياسي وبالتالي العمل السياسي، المتمثلة بالعلوم الانسانية، إلى حيز اللاتفكير واللامقول، كلما تعلّق الأمر بالمجتمع الإسلامي.

«الإسلام يشتمل على كل مظهر من مظاهر النفس الانسانية، لأنه أنزل لكل فرد بمفرده يحيا على هذه الأرض، دونما اعتبار لعرقه أو لونه أو لسانه أو لموضع اقامته وبيئته وظروفه الجغرافية، والتاريخية أو ميراثه الثقافي أو الذهني (...) الإسلام يشتمل على كافة احتياجات الحياة، ماضياً ومستقبلاً ويُحققها... سواء كانت هذه الاحتياجات روحية أم مادية، سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو خلقية أو ثقافية أو جمالية»[٣٠]. إنَّ الطابع

الجامع للرسالة هنا يخفي إدقاع موضوعها الانثروبولوجي: طبيعة بشرية جامعة، تدرك على أنها مجموعة من الاحتياجات والرغبات والطاقات الماديّة وتتمحور حول أولوية الاختلاف البيولوجي بين الجنسين وبسبب من هذه الأولوية لا يترك التاريخ والثقافة أثراً لهما في انزلاقهما العابر. فسعي «المسلم المحض»، يفترض أن الانسان ينتزع نفسه من الحتميات الاجتماعية والثقافية، وخصوصاً من المرجعيات غير الإسلامية للهوية التي ينبني عليها المجتمع في حيّز اللامقول (التشرذم العرقي والقبلي والاجتماعي والقومي.. الخ.) للالتحاق بالمثل الانثروبولوجي الأولي ورَوْحَنَته.

ويُنظر الى العلوم الانسانية التي تسلط الضوء على الأسس الموضوعية للتمايز والتشرذم، وتعتبر بالتالي، أن تحقق «الانسان الجامع» مجرد وهم، على أنها أداة تغريب للثقافة وتأبيد لانقسامات الأمة. ومن وراء الانتقادات الموجهة إلى القيم والايديولوجية التي تحملها العلوم الانسانية (ففكرة أن الأحكام المسبقة للمجتمع الغربي حاضرة في الممارسة الفكرية لعلماء الاجتماع ليست فكرة جديدة وقد استخدمها المثقفون الماركسيون من قبل). فإن المثقف الإسلاموي يضع مسارَ ومنهج العلوم الانسانية موضع شكّ، لأنّ هذه العلوم هي علوم «اختزالية»: فهي تفكك الجمع (فعلى سبيل المثال، سنجد أن الأمة تنقسم الى مذاهب وسلالات واعراق وقبائل ومجموعات ثقافية أخرى، بل إن الوحي نفسه يصبح تاريخياً وهي ـ أي العلوم الانسانية ـ تجعل من كليات مثل الله أو الإنسان أساطير أو مجرَّد تركيبات ثانوية وطرفية بالقياس إلى البنى) إنها تنكر الوحي.

أما النقد العام الذي يوجّه إلى العلوم الإنسانية، إلى الاجتماعيات والتاريخ بخاصة، مقابل تقويم الإسلامويين الإيجابي للعلوم «الصلبة» وللعقلانية، فيطرح مشكلة، سواء تُرجم هذا النقد في رفض كامل لهذه الميادين أو في الرغبة في استخلاص علوم انسانية جديدة تكون اسلامية ليس في قيمها فقط بل في منهجياتها أيضاً[٣١]. وبهذا المعنى فإن مصطلح «علم اجتماعيات اسلامية» لن يعني عندئذ العلم الذي يتبنى وجهة النظر الإسلامية والقيم الإسلامية، بل العلم الذي يحظّر على نفسه المسعى المنهجي الذي يفكك موضع الحقيقة: انه تناقض في المصطلحات نفسها. فالإسلاموي قد يتحدث بيسر عن موافقة أحكام القرآن للفيزياء النووية، لكنه سينكر موافقة القرآن «لمدرسة الحوليات» التاريخية أو البنيوية. فالعلوم الدقيقة هي التي تفتن الإسلاموي وليس العلوم الانسانية، وذلك بالضبط لأن هذه الأخيرة هي عملية تفكيك لبنيان الانسان الكلي الجامع وللانسان بعامة، وهو الأمر الذي لا تدعيه العلوم الدقيقة على الاطلاق.

ومثال الانسان الأكمل هو النبي، ومثال المجتمع الأكمل هو المجتمع الاسلامي في

عصر المدينة أو، ربمّا بشيء من التسامح، عصر الخلفاء الراشدين الأربعة. ويتوجب على المناضل الحقّ أن يحاكي المثال النبوي في شخصه وجسده وحركاته وملبسه ومأكله، ذلك أن محاكاة النبي تحلُّ محلّ الثورة[٣٢]. ليس هناك إذاً لا تاريخ لأن شيئاً جديداً لم يطرأ اللهم الا الرجوع إلى الجاهلية، الغابرة ولا انثروبولوجيا، لأن كينونة الانسان وجوهر وجوده هما ممارسة الفضيلة (فلا علم نفس اعماق في الإسلام: فالخطيئة ليست المدخل الى الآخر الذي يقيم في داخلي)، ولا اجتماعيّات لأنّ التشرذم فتنة وشقّ للجماعة، وهي بالتالي، انتهاك للتوحيد الالهي الذي تعكسه الجماعة. والحقيقة أن كل أشكال التمايز تعتبر تهديداً لوحدة الأمة، أي تعتبر فتنة[٣٣].

وعلى هذا فإما أن يستبعد التمايز في الطبيعة (رجل/ امرأة)، وإما أن يتمّ انكاره لصالح مثل أَعلى انثروبولوجي متسامٍ هو النبي، ولصالح مثل اعلى اجتماعي، هو الجماعة المثالية التي تمثلها جماعة المدينة، مطبقاً على الأمة بأسرها. وهذا الرفض للتمايز مُعْلَن ويتمّ التشبث به: بل يُطرحُ كبرهان على تفوق الإسلام. أما الدفاع المعقلن (الإسلام خير الأديان لأنه أكثر تكيفاً مع طبيعة الانسان) فثابتة الثوابت في المواعظ الشعبية السائدة اليوم.

نفي التاريخ

إن التاريخ الدنيوي حاضر جداً بطبيعة الحال لدى الاخوان المسلمين، خصوصاً اولئك الذين نعرف التزامهم المسلَّح في الصراع السياسي، ولكنه «تاريخ عرضي وتابع بالكامل لتاريخ الخلاص الذي يُسيِّره الله» كما يكتب محمد أركون[٣٤]. فالمجتمعات الإسلامية المزعومة اليوم، انكفأت، في نظر الإسلامويين، إلى حالة الجاهلية التي كانت فيها قبل نزول الوحي: اذ لم توجد دولةٌ اسلامية أو مجتمع اسلامي قط، الا في عصر النبوة وعهد خلفاء الرسول الراشدين الأربعة. ولهذا، فإن التاريخ ليس معنى أو سيرورة قيام حداثة؛ إنه مجرّد فاصل، ضلالة ستمحى مع قيام مجتمع اسلامي جديد. أما ما تأسس في هذا الفاصل (الفترة) التي دامت قرابة ١٤ قرناً من الزمن، أي الثقافة الإسلامية (الأدب الفلسفة، التصوف) فينبغي اطِّراحه ايضاً، لأن كل ما جرى بعد وفاة آخر الخلفاء الراشدين (علي) ليس سوى أفول وانحطاط الى الجهل والجاهلية ـ باستثناء الدعوات إلى العودة الى تلك الحقبة (كأعمال ابن تيمية مثلاً). التاريخ ليس سوى خزان مثالات وطُرَف[٣٥].

يبقى أن «السقطة»، أو السقوط الثاني، التي أعقبت عهد الخلفاء الأربعة تظل، في الوقت نفسه، غير مفهومة[٣٦]: لماذا أَذن الله بانحطاط أمته؟

الفصل الخامس

السلفية الجديدة

من الاخوان المسلمين إلى الجبهة الإسلامية للانقاذ في الجزائر

إن انغلاق الفكر الإسلاموي على مآزقه المنطقية، أمر يواكب ضعف الخصوصية الإسلاموية قياساً على الحركة السلفية بحصر المعنى، واضمحلال تميزها عنها. وقد أمكن ملاحظة انزلاق الإسلاموية السياسية نحو سلفية جديدة في الثمانينات، حيث أصبح المناضلون الذين كانوا يعملون من أجل الثورة الإسلامية، يدعون الآن إلى الرجوع إلى الإسلام (أو إلى أسلمة جديدة) «من تحت» أي «من القاعدة»، داعين إلى العودة الفردية، أي عودة المسلمين فرداً فرداً ـ إلى الممارسات الإسلامية، ملتحقين في حملتهم من أجل الشريعة، برجال الدين السلفيين التقليديين الذين لم يعد يفصلهم عنهم سوى النَّسَب الثقافي والانخراط المهني في المجتمع الحديث والمشاركة في اللعبة السياسية. وإذا كنا نتحدث عن انزلاق، فلأنَّ ما من قطيعة بين الإسلاموية والسلفية الجديدة. فقد غيرت الحركة الإسلاموية بجملتها ـ باستثناء بعض الفصائل والمجموعات الثورية(الشيعية في معظم الأحيان) من استراتيجيتها، لتسترجع استلهاماً تقوياً تطهّرياً يؤكد على الشكل؛ وهو استلهام لطالما كان حاضراً لدى المؤسسين من أمثال حسن البنا. فقد كانت الإسلاموية، لبعض الوقت، خلاصة تأليفية هشَّة بين الإسلام وحداثة سياسية، لكنها لم تستطع أن تنميّ جذورها.

إن موضوعة «العودة إلى الإسلام» الشعبوية، تبقى شعاراً قادراً على التعبئة، لكنها تتخذ تعبيراً جديداً، محافظاً، متلوناً، وله بعد تربوي اجتماعي أكثر منه سياسي. ففي حين يلعب ورقة الاندماج السياسي، تعمل هذه السلفية الجديدة على قرض المجتمع من الداخل وفي العمق قبل أن تلجأ لأي تشكيك في الدولة. فتبدو، ربما، أكثر بُعداً عن القيم الغربية مما كانت عليه الإسلاموية السياسية، المفتونة بالحداثة.

ان الحركة لم تتخل، طبعاً، عن هدف الاستيلاء على السلطة كما يتضح من عمل الجبهة الإسلامية للانقاذ في الجزائر أو «حزب اسلامي» في أفغانستان، لكنَّ المشروع الثوري لتحويل المجتمع إيديولوجياً قد تراجع أمام تطبيق الشريعة وتطهير العادات وتنقيتها دون أن توضع مكونات النظام السياسي والاقتصادي، والرابط الاجتماعي، موضع شك ـ اللّهم الاّ لفظياً. كما أن الحركة ترفض مشاركة المرأة في الحياة السياسية، وتراجعت عن الحق في الاجتهاد. وتمحور الاسلاموية الحالية التي خلت من كل تفكير سياسي ومن كل نخبوية زهدية، كل نشاطها حول تخليق الحياة اليومية وتطبيق الشريعة. وتستبدل خطاباً حول الدولة بخطاب حول المجتمع. والمثال هنا هو مثال الجبهة الإسلامية للانقاذ الجزائرية التي قد تغير العادات إذا ما استولت على السلطة، ولكنها لن تغير شيئاً في طريقة عمل السياسة أو الاقتصاد.

لقد تعيَّن هذا التطور بفعل عوامل داخلية وخارجية: ١) تبعية العمل السياسي في الإسلاموية نفسها، لإصلاح العادات، ٢) خسارة الانموذج الإيراني، ٣) اخفاق المحاولات الارهابية أو الثورية، ٤) استرداد الدول للرموز الإسلامية، في حين أن البلدان المحافظة، مثل المملكة العربية السعودية، شرعت بضبط الشبكات الإسلاموية، عبر التمويل، بهدف تحويل عملها وايديولوجيتها إلى وجهة سلفية جديدة أشدّ محافظة.

وقد احتفظت الحركات السلفية الجديدة من الإسلاموية، بالمثالية و«المهدوية» (الثورية) والمطالبة بالعدالة الاجتماعية: أي بفكرة أن التطبيق الكامل للإسلام يضمن سيادة العدل وأن قيام مجتمع كامل سوف يحفظ طابع النفحة الثورية التي لا نجدها في فقهية الملات السلفيين واخلاقيتهم، فعندما تسمح الظروف تتقدم هذه الحركات بما هي عليه على الساحة السياسية، مشكلة أحزاباً ومشاركة في الانتخابات خلافاً للحركات السلفية بحصر المعنى، أو للحركات التسليمية مثل جمعيات العلماء أو «جماعة التبليغ».

الاستراتيجيات الجديدة

بالإمكان رصد ثلاث استراتيجيات ليست متناقضة بالضرورة. ١) استراتيجية الدخول في الحياة السياسية الرسمية، ٢) تثمير العمل على المستوى الاجتماعي، سواء على صعيد العادات والممارسات، أو على صعيد الاقتصاد، ٣) تشكيل تكتلات صغيرة اما في حركات دينية مفرطة في مذهبيتها، وإما في فصائل ومجموعات ارهابية. نجد هنا إذاً أن سلسلة كاملة من الممارسات المتنافرة التي يستلهم بعضها عمل الاخوان المسلمين المصريين في عهد حسن البنا، أي الفترة التي سبقت غلبة النزعة الراديكالية السياسية على العالم الإسلامي والتي أمكن ملاحظتها بوضوح منذ بداية الستينات.

في الثمانينات، تقدَّم الاخوان المسلمون المصريون إلى الانتخابات ونجحوا في ايصال بضعة نواب إلى مجلس الشعب (البرلمان): كما نجد بعض الاخوان المسلمين في الأوساط المقرّبة من السلطة في الاردن وفي الكويت، ومن بين أعضاء فريق التقنوقراطيين الذين أحاطوا بالرئيس التركي، طورغوت أوزال، كان هناك عدد كبير من المناضلين الإسلامويين السابقين في صفوف حزب الخلاص القومي (واستبدل اسمه عام ١٩٨٣ بحزب الرفعة)، وهو حركة اسلاموية تخوض لعبة الانتخابات البرلمانية والمشاركة في الحكومات. والجبهة الإسلامية للانقاذ وتشارك في انتخابات ١٩٩٠ و١٩٩١. وفي تونس، حاولت الحركة التي تنتمي إلى التيار الإسلامي، والتي أصبح اسمها «حزب النهضة» عام ١٩٨٩، ان تدخل في النظام السياسي الشرعي على الرغم من المعارضة الشديدة التي جبهت بها من قبل الأوساط الحكومية. وحين تشارك هذه المجموعات في الحكومة اليوم، فإنها تطالب بالحقائب الوزارية الثقافية والايديولوجية، ومنها وزارة التربية: هكذا نجد أن الاخوان المسلمين الاردنيين تولوا في حكومة مضر بدران حقائب التربية والتعليم العالي والتنمية الاجتماعية والاعلام، عام ١٩٩٠.

غير أن استراتيجية الانخراط في الحياة السياسية هذه، شهدت سلسلة من الانتكاسات عام ١٩٩١: قمع الجبهة الإسلامية للانقاذ في الجزائر، وقمع حزب النهضة في تونس، وتشكيل حكومات في الأردن دون مشاركة الاخوان المسلمين فيها. وقد يُردّ هذا التراجع إلى نتائج حرب الخليج أيضاً،حيث أعلن الإسلاميون بعامة، بدعم صدام حسين وأدانوا مسيرة السلام مع اسرائيل.

في المقابل، إنّ ظاهرة انتشار الموضوعات الإسلاموية والسلفية الجديدة في الأوساط المهنية الحديثة، ظاهرة لافتة. فالقاعدة الاجتماعية الجديدة، تبدو خليطاً من قاعدة الإسلاموية (المثقفون ذوو الإعداد الحديث والذين تردت مرتبتهم، والجماهير الحديثة العهد بالتمدين) ومن قاعدة السلفية التقليدية (تجار، برجوازية صغيرة مدينية). وقد استبقى السلفيون الجدد، من أدلجة الإسلامويين للاسم، على شمولية الحقل الاجتماعي. فعملهم يمتد إلى كافة الميادين ويشمل كافة المستويات (من دعاة المباني السكنية)، إلى منظمي الجمعيات المختلفة، إلى المناضلين النقابيين أو التعاونيين. فهم مناضلون ينشطون في جميع الاتجاهات وليسوا مدبّري مساجد أو قوّامين على شعائر العبادات. وما يستهدفونه ككل هو الاجتماعي وليس الدولة. وسياستهم هي سياسة السيطرة مجدداً على المجتمع عبر العمل الاجتماعي، شأنهم في ذلك شأن اليساريين الغربيين الذين تحولوا إلى النضال التعاوني في السبعينات.

وكثير من الاخوان المسلمين يغادرون المسرح السياسي لينصرفوا إلى الدعوة والوعظ وتحويل العادات اليومية وتغييرها والعودة إلى الممارسة الدينية الصارمة وممارسة الضغوط من أجل تطبيق الشريعة، عائدين بذلك، بعد التفاف طويل مرَّ بالنشاطية السياسية، إلى موقف سلفي نموذجي. وهكذا تصبح العودة إلى الشريعة الموضوعة المركزية في المطاليب السلفية الجديدة.

لكننا نرى أيضاً الإسلامويين، في مصر كما في تركيا، ينصرفون إلى السيطرة على النقابات الحرفية (محامون، مهندسون) وعلى المؤسسات المالية (مؤسسات مصرفية اسلامية تبين أنها ذات ريع كبير على الرغم من رفضها الرِّبا)[1]. وباختصار يمكن القول إن الإسلامويين انتقلوا من موقع الطليعة السياسية الثورية، إلى توظيفات متعددة الأوجه في أوساط المجتمع المدني كما في أوساط الطبقة السياسية. واذا كان طيف الثورة الإسلامية يتوارى، فان الرموز الإسلامية تتغلغل، أكثر من أي وقت مضى، في صلب المجتمع وفي الخطاب السياسي السائد في العالم الإسلامي. والواضح أن انحسار الإسلاموية السياسية يترافق مع تقدم الإسلام كظاهرة اجتماعية.

اما الشللية (تشكل مجموعات صغيرة) فقد أصابت أشدّ الحركات تطرفاً. كانت الشللية موجودة بالقوة، كنواة، كما رأينا، في مفهوم الإسلامويين للحزب كفرقة بدل أن تكون أداةً للاستيلاء على السلطة. ويظهر شغور النصاب السياسي، بخاصة، لدى أشدّ الفصائل المصرية تطرفاً، أي مجموعة التكفير والهجرة، التي تدفع أفكار سيد قطب الإسلاموية إلى أقصاها ـ كما تعبّر فكرة «الهجرة»، أي الانكفاء من العالم، والهجرة منه (حتى ولو لم تكن هذه التسمية «الهجرة» من ابتكار الفصيل المذكور نفسه). إن هذا الفصيل يجاهر بارهابيته برغم تخليه عن فكرة الاستيلاء على السلطة، كما لو أن التشاؤم الكامن في الإسلاموية الراديكالية يدفعها إلى عدم الايمان حتى بعملها الخاص. إذ ما نفع النجاح السياسي دون طهارة النفوس؟

اسلام شعبوي طهراني ومهدوي

تحاول السلفية الجديدة أسلمة المجتمع من جديد، عبر القاعدة وليس عبر الدولة. وهذا أمر لا يخالف ما لاحظناه حول الإسلاموية: إذا كان أساس المجتمع الإسلامي يقوم أوّلاً وقبل كل شيء، على فضيلة أفراده، فإنّ ذلك يعني وجوب اصلاح الأفراد والممارسات. وإنَّ التوسع في هذه الأسلمة يفضي بالضرورة إلى مجتمع اسلامي.

إن الدعوة تهدف إلى جعل الأفراد يعودون إلى ممارسة الإسلام في الحياة اليومية (الصلاة، الصوم، كما الاقتصار على تناول الطعام الحلال، وأن ترتدي النساء النقاب)،

على أن يرافق ذلك حركة مجتمعية «من تحت» [أي من دون المرور بالدولة والسلطة]: أماكن لقاء، نواد لإعارة الكتب، دروس للأطفال، وتعاونيات وإنشاء نقل جماعي مشترك بديل (غير مختلط) الخ. ذلك أن العودة إلى الإسلام تتم حول محورين: الاصلاح الفردي بالدعوة وانشاء نطاقات اسلامية أو مؤسلمة. وهذه الأخيرة هي اسلامية اما بمصطلحات مكانية محضة (أحياء، مدن) واما بمصطلح الممارسات والشبكات (مصارف اسلامية). فلا بد من استباق المجتمع الإسلامي والتحضير له بالنضالية المحلية وبالجمعيات والتعاونيات والمؤسسات الأخرى: وبهذا المعنى فإن السلفية الجديدة تمثل بالمقارنة مع الإسلاموية، ما تمثله الاشتراكية الديموقراطية بالمقارنة مع الماركسية.

يتمحور صلاح العادات حول العودة إلى الممارسة الفردية. وهنا تلتقي السلفية الجديدة بالحركات القائمة منذ زمن بعيد، مثل جماعة التبليغ[٢]. فالدعاة يبلّغون دعوتهم من بيت إلى بيت ويعظون ـ واحياناً يوبخون ـ المسلمين الذين يتناسون عباداتهم، ويستغلون مركّب الاحساس بالذنب والاحترام الممزوج بالحنين الذي يكنه المسلم بالمعنى «السوسيولوجي» (أي ذاك الذي لا يتقيد بالفرائض ولا يؤدي العبادات ويحرص على أن يقول إنه مسلم) لأحكام القرآن والشريعة. كما يستغلون أيضاً بؤس حياة من يرى تفكك قيمه واسرته، ويزنون المعادلة بين تردي وضعه وبين اغواءات المجتمع المتغرّب الخدّاعة (الكحول، أفلام الدعارة: أو التسامح حيال سلوك الفتيات الخ).

وتتسم هذه «الطهرانية» برفض وسائل التسلية والموسيقى والفنون المشهدية، واللهو بالمعنى البسكالي، وبالتصميم على إزالة أماكن المتعة واللهو (المقاهي، محالّ الفيديو، المراقص، السينما، وبعض نوادي الرياضة). وتدعو إلى العودة الى الجوهري: العبادة وخشية الله. وفي هذا كلّه يكمن تشاؤم دهري بعيد كل البعد عن الإسلام التقليدي حيث المتعة مشروعة عندما لا تتعارض مع الشريعة أو المقاصد السامية للإنسان.

لكن هذه الدعوة تهدف، وراء عودة الأفراد إلى الإسلام، إلى خلق «نطاقات مُؤَسْلَمة»، على غرار المناطق المحررة لدى حركات التحرر في الماضي، أي نطاقات تسيطر عليها مُثُلُ المجتمع العتيد المقبل، دون اقامة سلطة سياسية مقادة، أي دولة مضادة، كما كانت تفعل حركات التحرر الآنفة الذكر. وهنا أيضاً نجد شبهاً لافتاً مع النطاقات والشبكات البديلة التي أنشأتها حركات ما بعد أيار ـ مايو ١٩٦٨ الأوروبية، خصوصاً في المانيا. فما أن يتكون هذا النطاق ويصبح واقعاً، سواء بالاقناع أو الوعيد، فان الدعوة تجهد وراء الحصول على قبول الدولة بالأمر الواقع، للتوسع به بعد ذلك، والتمدد بالمبادىء التي تتأسس عليها النطاقات الإسلامية إلى المجتمع بأسره، والشاهد على هذه

الاستراتيجية في استراتيجية الجبهة الإسلامية للانقاذ الجزائرية التي كانت في البدء منهمكة في الاستيلاء على البلديات (انتخابات حزيران/ يونيو ١٩٩٠) وتطبيق المبادىء الإسلامية فيها (فقد استبدل الشعار والعَلَمُ الجزائريان، بعبارة «بلدية إسلامية»). لكننا نجد جهوداً مماثلة في أماكن متنافرة ومتباينة تباين أحياء المسلمين في بريطانيا، وبعض الاحياء أو المدن المصرية (مدينة أسيوط) كما في تركيا وطاجكستان (السوفياتية سابقاً) الخ. والجدير بالذكر أن هذه الحركة، هي، شأن الإسلاموية، حركة مدينية أساساً ـ باستثناء افغانستان، (مرّة أخرى) حيث الأماكن المحررة هي نطاقات اسلامية في معظم الأحيان ولكن تعوزها الهيكليات السياسية الحقيقية.

في هذه النطاقات المؤسلمة تُدفع النساء إلى ارتداء الحجاب ويُحظر فيها تعاطي المشروبات الكحولية ويُرفض الاختلاط (بين الجنسين)، وتبذل جهود حثيثة لترقية أخلاقيات المجتمع (على غرار ما يفعله الأصوليون المسيحيون أو اليهود). عبر مكافحة «البورنوغرافيا» والقمار والمقاهي، وأحياناً الموسيقى، والمخدرات والجنوح. وثمة محور آخر للمكافحة هو تطلب تكييف الحياة اليومية مع الشعائر الإسلامية(ضمان مواقيت الصلاة خلال ساعات العمل، الطعام الحلال، ودوام عمل خاص بشهر رمضان). وأخيراً فإن أحد الميادين التي تتمتع بالأولوية في هذه النطاقات هو ميدان تكييف النظام المدرسي مع الإسلام (حظر مواد التدريس الكافرة، والاختلاط، وفرض التعريب).

وقصارى القول إن الهدف هو إقامة مجتمع مصغر يكون مسلماً حقاً، في اطار مجتمع لم يَغْدُ أو لمَّا يُصبح بَعْدُ، مسلماً. وهذه الوسائل يمكن تطبيقها بدرجات مختلفة في اطار المجتمعات الأوروبية حيث يعيش المسلمون أحياناً كأقليات مُحتبسة إلى هذا الحد أو ذاك: وهي وسائل تؤدي بالطبع، إلى احكام الاحتباس وتحصين «الغيتو».

إن هذه النطاقات المُؤَسلمة، هي مناطق نفوذ ومن هنا تنبع أهمية استراتيجيات السيطرة الانتخابية في الانتخابات المحلية. ففي الانتخابات البلدية في الجزائر (حزيران ـ يونيو ١٩٩٠)، سيطرت الجبهة الإسلامية للانقاذ على معظم البلديات الكبرى: فسارعت إلى حظر موسيقى «الري»، واقفلت الملاهي الليلية، ومنعت تعاطي الكحول واوقفت المساعدات المقدمة للنشاطات الرياضية، ونظمت «الأسواق الإسلامية» (المنتجات الغذائية إبان شهر الصيام، تقديم القرطاسية المدرسية للطلاب عند بداية المدارس)؛ وفرضت بمرسوم بلدي «زياً اسلامياً» (هو في الواقع قرار بالتقيد بالاحتشام في الملبس)[٣]؛ وعليه فإن للسلفية الجديدة نطاقاً اجتماعياً يجعلها وريثة الإسلاموية. وقد جرت محاولة تنفيذ استراتيجية انشاء نطاقات في أوروبا احياناً، في أوساط المهاجرين،

لكنَّ حظها من النجاح كان ضئيلاً. (قضية «المنديل» الإسلامي في فرنسا عام ١٩٨٩).

وإذا كانت مسألة العادات مسألة مركزية، غير أنها ليست الهدف الوحيد. فهذه النطاقات المؤسلمة، تخترقها شبكات التعاضد والتكافل الاجتماعي والاقتصادي. وهي - أي هذه النطاقات ـ تعوض عن قصور الدولة، باقامة شبكات تعاضد وتكافل (حافلات لنقل الطالبات أي أنها غير مختلطة) اعارة محاضرات جامعية مطبوعة على الآلات الكاتبة في الجزائر ومصر، توزيع الكتب والقرطاسية على الطلاب لدى دخولهم المدارس عام ١٩٩١ في البلديات التابعة للجبهة الإسلامية للانقاذ في الجزائر، أسواق اسلامية لأعياد الفطر مقابل فراغ الأسواق الرسمية وغلاء الأسواق الموازية). فقد عاد المسجد بؤرة مركزية[٤].

يبقى أن النتائج شديدة التفاوت. والواقع أن قيام «جيوب سلفية» يتم حسب الأوساط الاجتماعية والمناطق أكثر مما يتم بحسب البلدان. فحيث كانت الظروف الاجتماعية والتقاليد مؤاتية للسلفيين الجدد، استطاع هؤلاء أن يفرضوا مطالبيهم دون أن يكون بوسع الدولة أن تعارضهم ولو بكلمة. فقد تكون حصون السلفيين جهوية أحياناً (صعيد مصر، أرض روم بتركيا، المهاجرون المسلمون في بريطانيا) لكن الأحياء الشعبية في المدن الكبرى هي، على وجه الاجمال، الأرضية الأكثر تقبلاً للسلفية الجديدة.

التسوية الثقافية

إن هاجس السلفيين الجدد يتمثل بتأثير الحضارة الغربية المفسد. وما عاد لديهم افتتان الإسلاموي بالحداثة أو بالنماذج الغربية في السياسة والاقتصاد. والقطيعة التي يريدون مباشرتها مع الانموذج الغربي، تتمّ في جسد المؤمن ذاته وفي أنماط معيشته وتتخذ شكلاً «ثقافياً» بالمعنى الاثنولوجي للكلمة. إذ يُعادُ تصميم الزي والحركات. فالسلفيون الجدد يعودون إلى اللباس التقليدي في حين أن الإسلامويين لم يترددوا في ارتداء أزياء أوروبية، ولو بعد «أسلمتها» (منديل ومعطف للنساء). واللافت هو ذلك التباين بين مرشد الاخوان المسلمين عمر التلمساني الذي التقطت له صورة عام ١٩٦٢ ببذلة وربطة عنق، وزعيم الجبهة الإسلامية للانقاذ، عباس مدني، الذي لا يشاهد الا مرتدياً الجلباب والبنطال الفضفاض ويغطي رأسه «بشاشية» بيضاء[٥]. فقد حاول الإسلاميون التوليف بين الحداثة والإسلام ـ أو الأحرى حاولوا إيجاد تسوية بينهما ـ في حين أن السلفيين الجدد يرفضون ذلك: فهم يحرّمون كل تسوية مع الغرب؛ يرفضون ربطة العنق والضحك واستخدام صيغ التحية الغربية والمصافحة والتصفيق. وهم يعبّرون عن اختلافهم بالمجانبة والتلافي. ويحاولون اجبار غير المسلم على الامتناع عن الشعائر التي

تعتبر محض اسلامية؛ فالأجنبي الذي يلقي التحية في صيغة «السلام عليكم» يتعرض للزجر والتوبيخ. كما يتجنبون بعض مظاهر المجاملة الاجتماعية حتى لو لم يدينوها صراحةً، (كممارسة الرياضة مثلاً) ويُجْبَهُ المؤمن على الدوام بنوع من واجب البرهنة على انه مسلم حقيقي؛ وهذه مسألة عبثية أصلاً، سواء للتدين الشعبي أو لإسلام العلماء، لكنها تكتسب معناها لمن يعيش في مجتمع تبقى آليته غربية في العمق، كمثل المهاجرين إلى أوروبا أو كمثل أبناء المدن.

إن السلفية الجديدة تفترض انكماش الحيز العمومي وحصره ضمن اطار الأسرة والمسجد.

المرأة

وأحد أكثر الاختلافات وضوحاً بين الاسلاموية والسلفية الجديدة هو وضع المرأة. فالتسييس الإسلاموي كان يسمح للمرأة ـ كما رأينا ـ بالوصول إلى الحيِّز العمومي، في حين أن السلفية الجديدة تحرمها منه. وإذا كان هناك مناضلات اسلامويات فلا وجود لمناضلات سلفيات: فمنظمات الجبهة الإسلامية للانقاذ النسائية، هي منظمات صامتة على نحو لافت. أما التظاهرات فلا يقوم بها إلا الرجال، ولا يؤم المساجد سواهم. روح المحافظة هنا بديهية. والأجنبيات من الطبيبات والصحفيات اللاتي كان يقبل بهن الإسلامويون الافغان والايرانيون، أصبحن الآن ـ أي عند السلفيين ـ اشخاصاً غير مرغوب بوجودهن. ويضغط السلفيون الجدد للحد من حق المرأة في الاقتراع (وقد وجدوا في الجزائر على هذا الصعيد حلفاء ما كانوا في حسبان أحد، من جبهة التحرير الوطني الجزائري): ولعلها حقيقة ذات دلالة أن تفشل اتفاقيات عام ١٩٩٠ بين المجاهدين الافغان الشيعة الذين تؤيدهم ايران والسنَّة الذين تدعمهم السعودية، حول مسألة المرأة، حيث طالب الشيعة بمنح النساء حق الاقتراع بينما رفض السُنّة ذلك. وهكذا تصبح مسألة الأحوال الشخصيّه (امرأة، أسرة، طلاق الخ) المحور الرئيسي لمطالب السلفيين الجدد.

الإسلاموية الرثّة

في اللحظة التي تنزع فيها استراتيجية النطاقات المؤَسلمة إلى أن تصبح في أولوية اهتمامات السلفيين الجدد، يُلاحظ تدهور عميق في الجهاز السياسي الإسلاموي. فالمفهوم النخبوي للحزب الإسلاموي كتجمع لأناس من الطُهّار الخلص، لا يستطيع مقاومة تحول هذا الحزب إلى حركة جماهيرية، وهو الأمر الذي أدركه جيّداً المودودي، الذي كان حريصاً على أن يجعل من «جماعت اسلامي» حزبَ نُخَب، والذي أدركه

الاخوان المسلمون الذين كانوا يلحون على الإعداد الشخصي للمناضل. وانتقال هذه الأحزاب النخبوية ذات الاستلهام الصوفي المتين إلى أحزاب جماهيرية شعبوية، كالجبهة الإسلامية للانقاذ الجزائرية، يؤدي إلى هبوط شديد في اعداد المناضلين. هذه الأحزاب الجديدة تسعى، بادىء ذي بدء، وراء تعبئة الجماهير الشعبية بعمل سياسي مباشر. وبما أن انشاءها جاء متأخراً، فإنها لا تحقق انتشاراً عميقاً. والبيانية البلاغية حول الفضيلة تكاد لا تخفي، في هذه اللحظة، الطابع الديماغوجي المحض والشعبوي لمثل هذه التنظيمات.

كيف يمكن الجمع بين السلفية الجديدة والتعبير عن المطالب الشعبية؟ كيف السبيل إلى الدخول في اللعبة السياسية انطلاقاً من برنامج يزدري هذه اللعبة؟ كيف السبيل إلى لعب لعبة ديموقراطية نحتقرها؟ ان تحول الحركات الإسلاموية إلى حركات سلفية جديدة شعبوية ومعارضة، أمر يقوض فرادتها مثلما يقوض انموذج الفضيلة الذي تبرزه، ويلغيه ويستبدله بالصور أو المظاهر الصورية، بالتالي، بالنفاق. إن السلفية الجديدة اليوم ليست سوى إسلاموية رثّة.

والبحث النظري والثقافي الذي كان وصل إلى مأزق الحركة الإسلاموية وبات يعاني من القصور، أصبح غائباً مع السلفية الجديدة؛ إذ حلّت محله الإيمانية: كل ما يقوله الإسلام صحيح وعقلاني. فلا جدوى إذاً، من البحث عن تسوية مع الحداثة. والأدبيات التي تباع في المكتبات الإسلامية هي مجموعة من الكراسات السجالية الدفاعية التي تقدم الحقائق البسيطة الضرورية للمؤمن في صيغة موعظة وتبكيت ولوم. بل إن السلفية الجديدة لا تطالب بحق التفسير والاجتهاد أو بتجديد الفكر.

وبما أن الإسلام لديه الجواب على كل شيء، فإن مصدر الشرور التي يعاني منها المجتمع المسلم هو ضعف ايمان المسلمين، والمؤمرات الصهيونية أو المسيحية. وهكذا نجد أن الهجوم على اليهود والمسيحيين في مقالات السلفيين الجدد أمر شائع. وفي مصر، يتعرض الأقباط لاعتداءات ملموسة. وفي افغانستان، يندد السلفيون بالغربيين الذين يقدمون مساعدات انسانية بصفتهم أعضاء إرساليات مسيحية (الأمر الذي يدعو إلى السخرية لا محالة، حين نكتشف الماضي العلماني، لا بل اليساروي في معظم الأحيان، لغالبية «الأطباء الفرنسيين» (french doctors). ونحن نجد في هاجس «عدو الداخل» وتجانس الجماعة المسلمة، حرصاً على النقاء الذي يشكل عادة خاصية من خواص الفرق الدينية، لا المجتمعات الواثقة من هويّتها. وعليه، لا يبقى إلا خيار من خيارين: إما أن يعتنق الآخر الإسلام وإما ان يتوقع طرده، الأمر الذي يناقض الرؤية التقليدية للعلماء الذين يقرّون جميعاً، ومهما بلغ الاختلاف في موقفهم الايديولوجي، بشرعية وجود طائفة

مسيحية أو يهودية في أرض الإسلام، وفقاً لأحكام الشريعة. وهكذا نستطيع أن نقارن بين عداء السلفيين المصريين الجدد للأقباط والتسامح الذي كان يظهره المودودي ازاء الهندوس، والخميني ازاء الأرمن(٦).

وثمة علامة أخرى تدل على تراجع السلفيين الجدد قياساً على الحركة الإسلاموية، وهي نقدهم للمؤثرات الشاذة التي تخلفها التقنيات الحديثة. إذ تشن الجبهة الإسلامية للانقاذ الجزائرية حرباً ضد أعمدة التقاط البث التلفزيوني التي تلتقط أقنية البث الغربية (ويصبح اسمها في رطانتهم «بارادیابوليك»، أي شيطانية). فالسلفيون الجدد لا يُبدون ذلك الافتتان الإسلاموي بالعلم والتكنولوجيا. وما يدعون إليه يقضي بالخروج على الحداثة لا تكييفها.

«الملاّت» الجدد

أَدى نشر الشعارات الإسلاموية في أوساط اجتماعية مختلفة إلى تنويع في صورة المناضلين السلفيين الجدد. وثمة فئتان منهم تلعبان دوراً مهمّاً: حملة الشهادات العليا، ثمَّ، من قد أطلق عليهم اسم «الانتلجنسيا الرثة». وينشط حملة الشهادات العليا، على وجه العموم، في ميدان الجمعيات المهنية، لأسلمة المجتمع مجدّداً ولكنَّ بعضهم ينشط في مجال الدعوة الدينية، مثل زهير محمود، وهو عراقي يحمل شهادة الدكتوراه في علم الالكترونيّات، ويشرف على معهد الدراسات الإسلامية في سان ليجيه دوفوجريه في منطقة نياڤر. ومع ذلك فإن معظم المناضلين الناشطين في مجال الدعوة يتحدّرون في غالبيتهم من انتلجنسيا رثّةَ سيئة الاعداد، عجَّل النظام المدرسي المثقل والمأزوم في استبعادها. وما يكتسب دلالة ذات مغزى، هو أن حركة المنضوين الجدد في صفوف الإسلامويين قد انتقلت، في الثمانينات، من الجامعات إلى المدارس الثانوية. وهكذا نجد أنَّ مناضلي الشُعبة الطالبية (جمعيتِ طلبه) من «جماعت اسلامي»، في باكستان، كانوا، عام ١٩٨٣، في غالبيتهم من طلاب المدارس الثانوية وليس من معاهد التعليم العالي.

وجديد هؤلاء، بالقياس على المناضلين الإسلامويين، هو أن الواحد منهم لا يملك اعداداً أكثر ضحالة من اعداد المناضلين الإسلامويين وحسب، بل انه يحاول أن يقدم نفسه على أنه «ملاّ». وإذا كنا نجد في هذه الأوساط الاحتقار ذاته للعلماء الرسميين، الذي لاحظناه آنفاً لدى الإسلامويين، إلا أن هؤلاء لا يبدون مقدار العداء نفسه حيال رجال الدين. ويتم تلاشي الهيكلية السياسية لصالح اعادة تكوين فئة جديدة من رجال *الدين (المُلاّت) وأئمّة المساجد والمشايخ، ولكن رجل الدين الجديد* يعين نفسه بنفسه هذه المرة. لقد فقدوا خطاب الإسلامويين السياسي وتبنوا خطاباً وعظياً يستمدّ شرعيته

من نفسه، وهكذا فإن الملاّ يكتسب مجدداً بعداً ايجابياً وإنْ كانت أماكن إعداده وتكوينه الرسمية مرفوضة، وسيرتدي الملاّ الجديد زياً «إسلامياً»، الجلباب الأبيض والشاشية البيضاء. ويعود مسجد الحي الذي يديره مثل هذا الملاّ ليصبح مجدّداً بؤرةً للنضالية وقاعدة انطلاق للسيطرة على الحي وغزوه بدءاً باستخدام مكبرات الصوت: فالحيز المؤَسلَم هو حيز صوت. وهذه المساجد تصبح ساحة صراع على السلطة بين السلفيين الجدد والدولة، وأيضاً بين مختلف الجمعيات السلفية نفسها. وهكذا تمكنت الجبهة الإسلامية للانقاذ الجزائرية أن توطّد سيطرتها المحلية، الأمر الذي لم يفلح فيه الاخوان المسلمون العرب.

إنّ التنامي المتأخر «لمراكز الاعداد الإسلامي» التي تُخرّج الآن الدعاة في اطار حركة التبليغ، بات يدفع إلى الشارع مناضلين أفضل إعداداً وأكثر تمرّساً بتقنيات «الدعوة»، أي بالوعظ النضالي الذي هو أشد أسلحة الحركة فعالية. وهكذا نرى أن السلفية الجديدة، وريثة الإسلاموية، تتنامى خارج «المدرسة» الدينية التقليدية والجامعات الفقهية التي يتمّ إعداد العلماء فيها. غير أن أهداف هاتين الشبكتين لم تعد متناقضة، لأن هدفهما أسلمة المجتمع مجدّداً. والعلماء يتجاهلون الحركة السلفية الجديدة، ولكنهم يحاذرون مناهضتها ويكتفون بالانكفاء وتجنب الأعمال الاستفزازية، كالموافقة مثلاً، على فتوى الخميني باعدام الكاتب البريطاني سلمان رشدي.

إن رفض تبني استراتيجية سياسية كبرى يفسر تعدد اشكال التعبير العمومي في السلفية الجديدة. ففي افغانستان مثلاً، نلاحظ تنامي نفوذ «السلفيين المحافظين» - الذين يتلقون التمويل عبر القنوات السعودية والوهابية - في أوساط كافة أحزاب المقاومة باستثناء المجموعات المعتدلة. ومحازبو هذه الأوساط هم، على وجه العموم، لاجئون في باكستان، تتولاهم المدارس الدينية أو مراكز الاعداد الإسلامي التي يرعاها السعوديون؛ ويتلقون أحياناً دورات تدريبية طويلة في السعودية. وهم الآن يحلّون شيئاً فشيئاً محل جيل المناضلين التاريخيين أمثال مسعود، المتواجدين على الأرض منذ بداية الحرب، ومحل العلماء الذين تلقوا اعدادهم في «المدرسة» التقليدية وأصبحوا اليوم في طور الانقراض.

وسوف نرى في الفصل اللاحق المكرس «للمثقفين الجدد»، نشاط هذه المؤسسات والمصدر المعرفي لهؤلاء المناضلين.

اسلام شعبوي جديد

إن تدهور الإسلاموية وترديها إلى سلفية جديدة قد أتاح لها أن تتغلغل في أوساط ظلت، حتى ذاك الحين، عصيّة عليها، لاسيما أوساط الإسلام الشعبي والاخويات

الصوفية[٧]. والإسلام الشعبي هو إسلام فلاحي مشبع بالتصوف مثل «البرلوي» في شبه القارة الهندية ـ وكان دائماً هدف الإسلامويين والسلفيين الاصلاحيين، خصوصاً الوهابيّة، المعارضة بشدّة لكل أشكال التصوف. لكن هذه «الإسلامات الشعبية» أصبحت راديكالية، إذ دفعتها إلى اتخاذ طابع الراديكالية النزاعات (الصراع ضد الشيوعية في آسيا الوسطى وافغانستان، حرب الخليج الثانية) وتطورات العالم المعاصر الاجتماعية: التمدين والهجرة. وقضية سلمان رشدي هي خير مثال على راديكالية الإسلام الشعبي: فقد أثارت هذه القضية في البداية الأوساط المهاجرة الباكستانية في بريطانيا، وهي أوساط شديدة المحافظة على وجه العموم، ثم استولت عليها ايران بعد ذلك، وبعد ذلك فقط. وإذا انتقلنا إلى المثل الباكستاني، اتضح لنا أن تغلغل الأفكار السلفية الجديدة في الأوساط المحافظة والصوفية، أمر بديهي؛ والإسلام الباكستاني موزع على ثلاث نزعات: جماعت إسلامي، وحزب إسلامي، الذي هو حزب قليل الانتشار شعبياً ولكنه نافذ سياسياً. ثم «الديوباندي» الذين يؤطرهم العلماء السلفيون الإصلاحيون، ثم «البرلوي» الذين يجندون مريديهم من الإسلام الشعبي والصوفي. والحال أن هذه التيارات الثلاثة توصّلت إلى موقف اجماع في قضية رشدي، وفي قضية التحالف بين المملكة العربية السعودية والولايات المتحدة إبان حرب الخليج الثانية. وهكذا فإننا نرى أوساطاً صوفية غير متشددة، على وجه العموم، في تطبيق الشريعة تطبيقاً صارماً، تنتقل برغم العداء العريق بينها وبين الوهابية، إلى السلفية الجديدة. كما أننا نشهد حالياً أيضاً، عملية اعادة توزيع يشهدها التصوف: فقد كانت الطرق والأخويات إما على النمط «الكراماتي»، الذي يفضي بشرائح كاملة من الأهالي، غالباً ما تكون شرائح قبلية أو حرفية، إلى الاعتقاد بِ«ولي» وبقدراته العجائبية؛ واما على النمط الشريعي، من طراز «نوادي التأمل» التي تجمع أناساً متعلمين حول أستاذ يملك كافة المزايا المطلوبة من عالم الدين. والحال ان ما أدى اليه تحديث مجتمعات الشرق الأوسط من تدمير للعصبيات القديمة، قد أضعف هذه الأخويات التقليدية وزاد من هشاشتها. وعلى هذا فإننا بتنا نشهد اعادة تركيب للاخويات بحيث انها أصبحت أقل صوفية وأكثر سلفية، لاسيما في أوساط الهجرة (كالباريليفيس الباكستانيين في بريطانيا). وهذه الظاهرة واضحة جداً في تركيا، حيث تنامت مؤخراً أخويات حديثة؛ مثل النورصو التي تجمع بين تجنيد المريدين من الأوساط الشعبية وبين خطاب سلفي جديد ورغبة في التوفيق بين الإسلام والعلوم الحديثة[٨].

الفصل السادس

المثقفون الإسلامويون الجدد[1]

أثرنا مسألة اجتماعيّات الحركة الإسلاموية ولاحظنا تحدُّر مناضلي الإسلام السياسي من النظام التربوي الحديث: كما لاحظنا كيف انهم يجدون أنفسهم في وضعيةِ تردٍّ اجتماعي. ورأينا أنهم يطّرحون العلماء ويتهمونهم بالتورط مع المجتمع الحديث، ولكن دون أن يمتلكوا المعرفة الفقهية التي يمتلكها هؤلاء، وانهم يطّرحون كل تحليل لمجتمعهم يجري بمصطلحات العلوم الانسانية، لأنه «مسيحي» أو «استعماري». ولذا فإنهم في حالة قطيعة مع العلماء مثلما هم في قطيعة مع المثقفين المتغربين الذين يقبلون ـ مهما كانت مواقفهم السياسية ـ بفكرة المعرفة العقلية الحديثة الشمولية وغير المرتبطة بالدين. وعليه فإننا سندرس العلاقة بالمعرفة، التي تميز المثقفين الإسلامويين المعاصرين بالنسبة إلى الفئتين الأخريين. ذلك أن هذه الدراسة تبدو لنا مفيدة لتبيان مدى التطابق بين المآزق المنطقية التي يستحيل على الإسلام السياسي الخروج منها، وبين نوع من المأزق الوجودي الذي يستحيل على الإسلاموي المثقف الخروج منه، عنينا بذلك التفاوت بين ثقافتين وأحياناً بين لغتين، والتناقض بين الأصل الاجتماعي للمثقف نفسه والأصل الاسطوري للمجتمع الذي يحلم به؛ ثم بين معرفة لا يتحكم بها وبين المقولات التي يفكر هذه المعرفة بواسطتها، وبين الصورة التي يحملها عن ذاته كمثقف وبين مجتمع لا يقدّم له أي مستقبل، أي باختصار أن نعرض حال الضيق التي تحياها الانتلجنسيا الرثّة الإسلاموية والسلفية الجديدة، التي تتألف ممن اسميهم «المثقفين الجدد». فقد انتهى، كما رأينا، زمن المفكرين ودخلنا اليوم حقبة التكرار أو الهجرة.

العلاقة بالمعرفة

والعلاقة بالمعرفة هي ما يتيح لنا التمييز بين العلماء (بالمعنى الديني للكلمة) والمثقفين المتغربين، و«المثقفين الجدد». فهذه الأنواع الثلاثة من المثقفين ليست مقصورة على عالم

المسلمين (ذلك أننا نجدها في التاريخ الثقافي الغربي) ولكنها تتعايش الآن، أي في الحالة التي تعنينا هنا، في صورة فريدة. وثمة أربعة معايير تميّز العلاقة بالمعرفة «المثقفة» (أي معرفة المثقفين مقابل المعارف التقنية أو الأسطورية):

ــ تحديدها للنص ـ المرجع أو للمدونة ـ المرجع (المكونة من جملة نصوص).

ــ طرح مبدأ جامع (Universel) يكون مبدأ تفسير العَالَم وتوليد المعنى، وذلك عبر توحيده الحقل الاجتماعي بواسطة منظومة قيم (قيم دينية، خلقية، سياسية أو حتى مجرد قيم «عقلانية»)

ــ أداة مقالية، اللغة كمبدأ تفسير عقلاني.

ــ وأخيراً تعيين «آخر» (كالعلماني بالنسبة لرجل الدين، أو الأمي بالنسبة للمتعلم، أو الحسّ المشترك أو الادراك المشترك بالنسبة للفيلسوف)، على أن يكتسب هذا التمايز عن الآخر شكلاً مؤسسياً (وذلك بشهادة علمية أو بالانتماء إلى هيئة أو جسم أو بممارسة مهنة) أو أن يُعايش كقيمة.

يتميز «العلماء» والمثقفون على الطريقة الغربية، أولاً، بعلاقة كل منهما بمدونة. أما بالنسبة لعالم الدين، فإن المدوّنة مقفلة. فهي معطى لا يحتاج إلى شرح: معطى استقر في المفارق المتعالي والماورائي بحيث إن الصلة بها هي صلة دينية، وبالتالي غير نقدية. المدوّنة أولاً، هي مكتبة، بحيث إن قوام دروس العلماء يكمن في استظهار عدد محدد ومحدود من الكتب، التي هي تفاسير وشروحات للكتاب باطلاق. المدوَّنة متجانسة حتى ولو كان هذا التجانس خَلْقا لاحقاً لتكوين المدونة. والخطاب شرح وحاشية: فهو يهدف إلى تفسير وعرض المعطى الآنف الذكر عرضاً عقلانياً مع أن اصوله تجاوز حدود العقل.

الضد من ذلك يُفقد النص، في نظر المثقف من الطراز الغربي، كلَّ قدسية. إذ يوضع في سياق تاريخيّته وعرضيّته. إنه نصّ مفتوح لأن بالإمكان، في كل لحظة، إدخال عناصر قطيعة جديدة واضافة عناصر أخرى جديدة. النص متغاير بمعنى انه يجمع بين عناصر ذات منشأ ثقافي وتاريخي مختلف. يفترض المثقف سلفاً نزع طابع القدسية عن المدوَّنة وعن العالم. فيستحدث اضفاء الطابع التاريخي على مسألة النصاب السياسي، وهي المسألة التي تمايز اليوم، وبوضوح تام دون أدنى شك، بين مثقفين وعلماء.

يبقى أن الانتقال من صفة «عالم» إلى صفة «مثقف» ليس عملية تاريخية في اعتقادنا. ويمكننا، بالطبع، أن نعرض التاريخ الغربي على أنه الانتقال من العالِم إلى المثقف انتقالاً ينفرد به هذا التاريخ. لكن كما ان العالم يمكن أن ينبعث مجدَّداً تحت صفات المثقف،

كذلك الأمر، فإن صورة المثقف كانت ماثلةً في صفة الفيلسوف اليوناني المأخوذ بهاجس الشأن السياسي، أو في صورة المشترع القروسطي الذي كانت نزعته الاسمانية (أي اعتباره المعرفة لغة، والعلم عرضياً وذرائعياً، والقوانين غير يقينية، والمفاهيم مفتقرة إلى قيمة موضوعية) طريقة في نزع طابع القداسة عن النص، فيُستخرج القانون من إرادة، أي من السياسي وليس من النص، بالتالي ليس من المقدّس. إن غياب العالم التقليدي (الديني) في الغرب لم يُفْضِ الى زوال العلاقة القدسية بالنص: فتحديد مدونة مقفلة لا تخضع للنقد، وتُنكر تاريخيتها ولا يصح عليها إلا الشرح والتعليق، أمر نجده في أسطورة الثقافة الكلاسيكية مثلما نجده في الماركسية، لا بل في بعض وجوه الفرويدية: وسلسلة «العودات إلى...» التي شهدتها السنوات العشرون المنصرمة في فرنسا، هي في الواقع رجعة مثقفين إلى سلوكات علماء تقليديين. وكذلك الأمر فإنّ تعليم الماركسية في البلدان الاشتراكية (سابقاً) كان ينتمي هو الآخر إلى تصوّر علماء وليس مثقفين.

مأسسة العلماء والمثقفين

لا يوجد النصاب السياسي إلاّ في نظر المثقف. ذلك أن هذا النصاب يبقى في نظر العلماء، عَرَضياً قياساً على الأخلاق التي تستخلص من النص. ورفض تمييز الديني عن السياسي يعني في نظر العلماء ازدراء السياسي لا الارتقاء به إلى الشمولي الجامع. يسع «العالِم» بالطبع أن يدلي برأيه، باسم الاخلاق المستخلصة من النص في مسائل سياسية، إلا أن تصوره للشأن السياسي يفضي به إلى تقليد الأنموذج المؤسِّس أو إلى التعبير عن فضيلة الحاكم وتقواه. فالشأن السياسي هنا يترجح دائماً بين التجريبية والأخلاقيات. و«العالِم» الذي يتعاطى السياسة هو إما أن يكون مستشار الأمير وإما أن يكون منفيّاً.

على الضدّ من «العالم» الذي يتساءل حول شرعية الأمير (هل يقوم بالدور الموكول إليه شرعاً؟ هل هو مسلم صالح؟)، يتساءل المثقف حول مشروعية الدولة أو شرعيتها. وهو يريد دائماً أن يكون على مبعدةٍ قادراً على التفكير حول أسس هذه المشروعية التي لا تقتصر على قدرة الدولة على تحقيق أنموذج أخلاقي أو ديني، وانما تدور حول أصل الدولة نفسه. فهو يظهر إذاً عندما تكون الدولة قائمة كمبدأ منفصل عن شخص الحاكم، وموجودة كسيرورة تاريخية. التاريخ يحل محلّ الأمير. ذلك ان التاريخ هو الشمولي الجامع في نظر المثقف.

ثمة نقطة مشتركة بين المثقفين على الطريقة الغربية وبين «العلماء»، وهي أن مرتبتهم الاجتماعية يتم ضمانها عبر اجراءات تنصيب وترخيص تميزهم عن الجمهور. «فالعالم» هو تلميذ المدارس الدينية يُنصّب من قبل معلم أو من مجلس علماء. والمثقف هو حامل

شهادة جامعية اختتم دراسته، في معظم الأحيان، في الغرب. وكلا الرجلين يريدان الحصول على «مهنة»، المثقف في الجامعة خصوصاً و«العالم» في النظام القضائي. التوسع المعاصر في جهاز الدولة يجعل منهما موظفين، متنافسين أحياناً، لشغل بعض المناصب أو للإعراب عن الايديولوجية المسيطرة، ولكنهما متضامنان من حيث كونهما ممثلين لمؤسسة الدولة(٢).

وبقاء العلماء في العالم الإسلامي ظاهرة بارزة: فالعلماء لا يزالون يحتفظون بشرعيتهم إن لم يمتلكوا شيئاً من السلطان. وهم موجودون، خلافاً لما يجري في الكنيسة الكاثوليكية، بوصفهم طائفة مهنية لا بوصفهم اكليروس. أي أنهم لا يستمدون مرتبتهم من مؤسسة هم أعضاء فيها، وإنما من علاقة بمعرفة مكتسبة وفق اجرائيات تحدّدها وتضبطها الطائفة المهنية ـ أو ظلت تضبطها ـ إلى حين مبادرة بعض الدول، من المغرب الأقصى إلى الاتحاد السوفياتي، لانشاء سلك «اكليروس» من الموظفين يستمد شرعيتة من الدولة. وطائفة العلماء لها شبكتها الخاصة التي بها تعيد انتاج نفسها، (المدرسة الدينية)، ولكنها تواجه اليوم مشكلة انخراط اجتماعي واقتصادي: فما هي فائدة «العلماء» ومن يدفع لهم أجورهم؟ و«العلماء» ليسوا على طريق التهميش بل على العكس من ذلك، انهم يسيرون على «طريق التحديث». ففي قمة الهرم، يتزايد شبه المدارس الدينية الكبرى بالجامعات، كما أن «العلماء» أصبحوا موظفين، الأمر الذي يقرب وضعهم من وضع المثقفين المتغربين. أما في أسفل الهرم فإننا غالباً ما نشهد تردي أوضاع رجال الدين الصغار، (الملاّت) الذين أصبحوا مجبرين على ايجاد مهنة أخرى: عامل مهاجر أو بائع جوال، شأنهم في ذلك شأن «المثقفين الجدد».

المثقف الجديد: الـمُنَـمَّي الذي يفتقر إلى الدولة

ما الذي يسمح لنا بالحديث عن «مثقفين جدد»؟ أوّلاً التغيُّر السوسيولوجي الذي لاحظناه في الفصل الثاني: بروز فئة جديدة من المتعلمين الوافدين من انتشار حديث العهد للمدارس خلال مرحلة انفجار سكاني وتباشير من الدولة، وفق نماذج غربية. ولا يجد هؤلاء المتعلمون الجدد موقعاً أو مهنة تتناسب مع توقعاتهم ورؤيتهم لأنفسهم، لا في جهاز الدولة (بسبب التخمة في الادارات) ولا في النظام الانتاجي (وهن الرأسمالية الوطنية) ولا، من باب أولى، في الشبكة التقليدية (تدهور مرتبة المدارس الدينية) أو الجامعية الحديثة (حيث يشعر المثقفون المتغرّبون أنفسهم أنهم قد تمّت تنحيتهم). وفي حين استطاعت المجتمعات الغربية أن تدمج، على نحو متباين، البرجوازية الصغيرة الوافدة من التعليم الجماهيري بأن قدمت لأبناء هذه الطبقة وضعاً و«مهناً»، فإن المتعلمين

المتأخرين في العالم الإسلامي لا يلقون اعترافاً اجتماعياً حقيقياً أو رمزياً، بما يرون أنه مكانة جديدة. والجدير بالذكر هنا أن القوم يصرّون على استخدام عبارة «متعلم» بالعربية (وتعليم كرده في افغانستان وEducated في باكستان) للاشارة إلى فئة لم يعد لها أي تسمية في الغرب. فعبارة «تلميذ ثانوي» أو «جامعي» الخ... تشير إلى تعيين حالة وليس نتيجة. كما أنه لم يعد يُقال «حامل شهادة» أو «حامل شهادة بكالوريا» لتعيين فئات: فالحدود التي ترسم الاختلاف بين «أهل القلم» والعامّة، تتلاشى تحت التأثير المتضافر لإفقار الطبقات الوسطى ولعمليات محو الأميّة ودمقرطة الوسائل الناقلة للمعرفة (التلفزيون، الكراسات والمطبوعة المستنسخة، والشرائط المسجلة) والتي تسهل الوصول إلى خطاب معمم في متناول الجميع. لم تعد المدونة تُحدَّدُ بمكان الاكتساب ولا بسياقه: فكل مطبوع، لا بل كل ما هو منطوق (الأشرطة) هو مدونة. ويتأتى عن هذا التشوش في حقل المعرفة تشوش في وضعية «المتعلمين». والمثقفون الجدد يحيون في حالة ضغط متواصل: فهم يطالبون بحقهم الحصري في استخدام الرمزي (خصوصاً أنهم ينكرون ذلك على المثقفين المتغربين لافتقارهم إلى الأصالة، وينكرونه على العلماء لتقليديتهم المفرطة ومراعاتهم للسلطات غير الشرعية) في حين أن حدود تمايزهم عن الآخر، أي عن «غير المتعلم»، تبدو واضحة للعيان لجهة المكانة الاجتماعية والمهنية. فسيلجأ المتعلم هو أيضاً إلى المهن الصغرى لكي يعتاش، وسيعمل، شأن الآخر، غير المتعلم، كسائق تاكسي أو كحارس ليلي. فالتعلم لا يمنح المعرفة أو السلطة أو المكانة.

وعلى هذا فإن ما يزيد في أهمية إبراز المرء ذاته «كمتعلم»، هو غياب السمة البديهية لهذه الصفة: فلا مكانة اجتماعية ولا معرفة عملانية (كمعرفة التقني) ولا دخل مالي ولا حيّز مؤسسي كالمسجد. وهكذا فإن المثقف الجديد سيؤكد هويته بواسطة زيّه (الزي الإسلامي الذي يجمع بين العودة إلى تقليد غالباً ما يكون غير معاصر، وبين علامات الحداثة، كالقلم أو السترة الجلد (باركا))، ولغته (استخدام لغة غير عامية تكثر فيها المصطلحات والاستعارات)، وأيضاً، لا بل خصوصاً، عبر الاحتجاج السياسي، أو ـ في حالة الاخفاق ـ عبر الانكفاء إلى الفرقة. ويتم اختراع التمايز، أي اظهار فارق يميز الذات عن الآخر، عبر مسرحة الذات، طالما أن الدولة والمجتمع لا يوفران لهذه الفئة، معايير مؤسسية لتتعرّف بها إلى ذاتها.

المثقف الجديد بوصفه عصامياً: الترقيقُ (Bricolage) والتصوّف

خلف التحوّل الاجتماعي يرتسم نمط جديد لاكتساب المعرفة، من شأنه أن يعيّن بدوره، حقلاً جديداً للمعرفة ـ ونجد في نمط الاكتساب الجديد هذا ادراكاً وجودياً

(انطولوجياً) وشبه صوفي للمعرفة؛ ـ ادراك يعمل، على نحوٍ ما، بالوكالة، أي خارج كل اكتساب مُمَغْيَر ومقالي ـ كما نجد في الوقت نفسه ممارسة عصامية حقيقية.

ونقل المعرفة بالنسبة للمثقفين الجدد لا يتعلق بمؤسسة، شأنه في ذلك شأن مكان الاكتساب. كل البشر قادرون عليه وجميعهم «مأذون» لهم به. فالمثقفون الجدد يرفضون نمطي «التأذين» اللذين يخضع لهما العالم والمثقف المتغرّبين (أن يجاز بعد امتحان أو بواسطة معلم) لأنهما يأتيان في اطار مؤسسة، في حين أن المثقف الجديد يقارب المعرفة انطلاقاً من رفضه لشرعية الدولة والمؤسسة، لا بل والمجتمع أيضاً، لأنها غارقة جميعها في الجاهلية والإثم. فليس هناك «جسم» لطائفة المثقفين الجدد. وعلى الرغم من أن المثقف على الطريقة الغربية كان يطالب دائماً بفردانية الفكر على أنها موقوفة عليه (وكذلك بحرية الفكر وبالاستقلال حيال الدولة)، فإنّه يُعيّنُ نفسه، شأنه في ذلك شأن العالم الديني، بالجسم الذي ينتمي اليه، واجرائيات الاندماج والمشروعية الخاصة بهذا الجسم. المثقف على الطريقة الغربية، يطلب من الدولة أن تنظم هي نفسها نطاقاً حرّاً داخل المؤسسة (حصانات جامعية، اجراءات مستقلة للنُّخْبِ والترقية، حرية التعبير).

في حين أن المثقف الجديد هو على العكس من ذلك، كائن لا تدركه الدولة في وجوده الاجتماعي. فهو ليس موجوداً، اجتماعياً، حيث يعتقد. ومهنته ليست وجوده. وشبكات نشاطه تقع خارج المؤسسة، هذا ان لم تكن سرّية جهاراً. وهو ينشط «بالمصادرة» وتغيير الوجهة والتجاوز (مواعظ، أماكن العبادة الدور التربوية) وفي نطاقات تقع خارج المجتمع التقليدي ولمّا تدرجها الدولة في السياق الاجتماعي العامل بعد (الضواحي الجديدة): وتفضل الدولة أستاذ جامعة ماركسياً على مثقف جديد، ومتشرد إذ تجد فيه أهون الشرين. فمشكلة ذلك أن الشرطة كانت على الدوام تتمثل في اعتلام وَسَطٍ، سواء كان للعصابات أو لأصحاب الأفكار «الهدّامة»، أو شارعاً ساخناً أو كلية جامعية: أي تحديد الوسط وحصره لكي يسهل ضبطه[٣]. والحال أن ثمة علاقة واضحة جداً بين تصوّرات المثقف الجديد المعرفية وبين عدم استقراره الاجتماعي. المثقف الجديد انسان اختار طوعاً أن يكون خارج السويّة وبمنأى عن القواعد والمعايير، حتى ولو كان يحلم بمجتمع جديد.

ما هي مدونة المثقف الجديد؟ انها مدونة مُبعثرة ومستعارة من مصادر مختلفة. (دراسة على الطريقة الغربية، مدونة دينية، كتب مدرسية وضعتها الدولة تبعاً لمقتضياتها الايديولوجية وحاجات مشروعيتها...) ولا يمكن بلوغها الا بالتبسيط والتجزئة. فهو يجمع بين البرنامج الدراسي للمؤسسات «الحديثة» التي ارتادها، وبين التقاليد الدينية التي

يصل إليها بطريق غير مباشرة (ارتياد مدرسة دينية في طفولته، أو برواية أحد أفراد الأسرة، بانتظار الداعية الذي يطرق الباب). والمدونة في كلتا الحالين مبعثرة متنافرة، فلا يتناولها ككل، أو يدركها كجميع. وتقنيات التعلم في كلا المجالين، متماثلة لأنها مبنية على الاستظهار والتذكّر والتكرار: فالطالب يتعلم استظهاراً فتات معرفة[٤]. ومع ذلك فإن هذه الموازاة الظاهرة لا تنتج الأثر نفسه. فالمدرسة الحديثة تفتقد إلى المقارنة التربوية والتدرُّجية مثلما تفتقد إلى الوجه المو-حّد للأستاذ (لأنه مرهق، قليل الأجر بحيث إنه يعمد إلى تغريم الأهالي كلفة جهوزيّته). أمّا «المدرسة» التقليدية فإنها تشكل «وسطاً» اجتماعياً وثقافياً وعاطفياً. يكون المدرس فيها بمتناول طلابه وعليه تثبَّت صورة الوحدة لمعرفة لا يمسكُ الطالب بناصيتها. وأخيراً فإن «العالم» يكون متيقناً من المدوّنة وانغلاقها حتى ولو كان محتواها لامتناهياً. فالـمُقتَطَفُ يحيل دائماً إلى الأصل. وهذه المدونة تضمنها السنّة والتاريخ وهي مختومة بفعل الايمان، أي الايمان بوحي وسّعته الشروحات. ولكن عبر أية عمليّة سيتم للمثقف الجديد احياء الطابع الجامع للمدوَّنة المبعثرة؟

إن علاقته بالمعرفة هي علاقة عصامي. فالمعرفة تكتسب في اشكال جزئية (كتب مدرسية، مقتطفات، كراسات للعموم) وموسوعية ومباشرة: فالمثقفون الجدد يتكلمون في كل شيء دون الحاجة إلى توسط تعلم أو منهج أو استاذ. وكون المعرفة في متناول الجميع يفترض التوصل المباشر إلى محتوى أصبح عِقَدياً جامداً عبر إخفاء مجريات نشأته. ووسائل الإعلام الجديدة كالإذاعة والتلفزيون والأشرطة المسجلة والكراسات المستنسخة الزهيدة الثمن، تبث شذراتٍ من هذا المحتوى. والمثقف الجديد مُرمِّق، أي أنه يمارس عملية تركيب النتف والشذرات، على هدي مسارات شخصية، ومحاور من العلم، ووفق طريقة استخدام لم تنشأ عن العالم المفهومي الذي تنتمي إليه المحاور التي يفترض به أن يجمعها في كلٍّ متخيّل أكثر منه نظرياً[٥]. وهو يعوض عن غياب المدونة الحقيقية التي يفترض به تملكها والتحكم بها بالاحالة إلى معرفة رمزية شعارية تُستعرض دون أن يتاح تمحيصها ذلك أن هذا الالتفاف يفترض بالضبط أن يكون المرء علمياً أو دينياً، وهو الأمر الذي لا تتيحه الشبكة المدرسية «الحديثة» التي تنتج المثقف الجديد. وهكذا ندرك كيف أن العلم باطلاق (أي ذلك الذي يتيح للمثقف الجديد أن يقول «لقد برهن العلم الحديث على أن...») والقرآن (الذي لا يعرفه المثقف الجديد معرفة حقيقية صالحة ولكنه يعلم أن فيه جواباً عن كل مسألة) أو المادية التاريخية (في الماضي...) تلعب هنا دوراً مرجعياً لا دور موضوع المعرفة لأنّه كلما كان حقل المعرفة لامتناهياً ومُفارقاً تدنّت الحاجة للإجابة عن محتواه.

وحقل المعرفة الشعارية هذا حقل شاسع لا يُغلق ولا يُحدُّ: بحيث يمكن الحديث عبره

عن الاجتماعيات أو الفيزياء النووية أو الاقتصاد أو الفقه. وبالطبع، فإن مثل هذا التصوّر يذكر بكتب الفلسفة المقررة في المدارس الثانوية الفرنسية مثلاً، ولكن يعوزه المنهج أو، الأحرى، تعوزه فكرة المنهج والحضور الموحّد (أي «الاستاذ» في التعليم الثانوي الفرنسي). وما يزول هو طقس نقلِ المعرفة، وهو أمر بالغ الأهمية للعلماء كما للمثقفين: إذ تبدو المدونة في المتناول مباشرة وجاهزة للاستخدام. ولذلك نجد أن احدى لازمات الخطاب لدى المثقفين الإسلامويين الجدد، هي: «كل شيء موجود في القرآن» يليها عرض فوري للبرهنة على أية موضوعة مقترحة.

يبقى أن غياب الوسطاء يجعل أن تتم إعادة تكوين هذه المعرفة كحقيقة وككل جامع، انطلاقاً من موقف ديني: والموقف الديني (مضافاً إلى ضعف الانخراط الاجتماعي) هو ما يميز المثقف المسلم الجديد عن نظيره الأوروبي، أي ذاك المثقف والوافد، هو أيضاً، من النظام المدرسي الجماهيري، ويتملك مدونة على الطريقة العصامية والنمط الايديولوجي، والذي قدم جمهرة «يساروبي» ما بعد عام ١٩٦٨. فالمثقف المسلم الجديد يستعير من الإطار الديني الوجه الموحّد الذي يُعوِز المعرفة التي تقدمها المدرسة. وهذا الشكل الجديد، يقوم بادماج معارف مجزأة حديثة جرى اكتسابها بطريقة عصامية في اطار فكري قرآني يمفصل صورة جميعٍ مفارق وكلٍّ متعالٍ، هو التوحيد (أي وحدانْية الله التي تمتد إلى الخلق) بما هو حيز التقاءِ كافة المعارف، على مصطلحات مستمدة من السنّة ومشفوعة بشواهد من الآيات، مع طرحها ـ أي طرح هذه المصطلحات ـ كمعادل لمفاهيم مستمدة من الايديولوجيات الحديثة. والمعرفتان (المعرفة الحديثة التي جاءت من الكراسات والكتب الموجزة، والمعرفة القرآنية التي تقتصر على الشواهد) إنما تغطيان، في الواقع، عملية «ترميق»، أي عملية توليف محاور المعرفة داخل جميعٍ لا يساوي المجموعة التي يغطيها. غير أننا نجد أيضاً، في هذه المعارف التي يسترجعها المثقف الجديد، ترسيمات ايديولوجية جاهزة كما في الماركسية. غير أن التوليف بين هذا الشتات من العناصر سيتخذ أشكالاً مختلفة، وفق ما يكون عليه المولّف بينها، أهو اسلاموي مسيّس أو سلفيّ جديد؟

الأول يغلّب النطاق المفهومي المستمد من الايديولوجية المستعارة، في حين أن القرآن لن يقدم سوى المصطلحات التي تتيح اعادة كتابة الماركسية بمصطلحات قرآنية، كما لدى جماعة «حزب الله» الايرانية (مستضعف/ مستكبر، مثلاً) وسوى التوحيد، بما هو النطاق الاسطوري الذي تتم فيه وحدة توليف وترميق شتات العناصر المتنافرة المستعارة. ومثل هذا المسعى يذكر «بلاهوت التحرير» المسيحي. اما السلفية الجديدة فإنها، على الضدِّ من ذلك، تقتصر على تركيب شذرات المعطيات العلمية المبسطّة في حواشي

موعظة دينية: السلفية الجديدة تفهم، وهي الأقل تسيُّساً من الإسلاموية وأقل انشغالاً بمسألة الدولة والثورة، مسألة اقامة مجتمع اسلامي حقٍّ على أنها أسلمة جديدة للمسلمين الذين احتكوا بالعالم الغربي وليس بالثورة، وبذلك تلتحق برجال الدين التقليديين.

رفض المنهج، رفض الجامعة الحديثة

لنعد الآن إلى نقطة تبدو ثانوية في الظاهر، ولكنها النقطة التي يلتقي فيها مفهوم المعرفة هذا والموقف حيال الدولة والمؤسسات: إذ يشكل الامتحان المدرسي والجامعي موضوع احتجاج عام؛ وهذا الاحتجاج لا يعبّر عنه الإسلامويون فقط[٦]. إذ ينبغي أن يُفهم رفض الامتحان، على أنه رفض التوصل إلى المعرفة كاجراء قسري له معاييره، فالامتحان ينفي اشهار الذات، وينكر المعلم وصورة المعرفة كحقيقة مؤسسة على ما هو مفارق. ذلك أن الصلة بالمعرفة عبر الامتحان، هي علاقة تحليلية وتفترض التقدم التدرُّجي الذي يمكن قياسه بالسنوات (سنوات الدراسة). ورفض الامتحان لا يضع فكرة التدرُّج في اكتساب المعرفة موضع شك (فلا شيء أكثر تدرُّجاً من التعليم الصوفي)، ولكنه يستبعد فكرة أن المعرفة قابلة للتفكيك والتصنيف، أي، باختصار، يرفض أن تكون المعرفة عملية اختزال وليست تمثلاً لكل جامع. فصورة المعرفة التي تعود خلف هذا الرفض للامتحان هي من جهة أولى، صورة المعرفة في «المدارس الدينية» التقليدية، حيث تتم المراكمة وفق وتيرة استيعاب التلميذ الخاصة، وهي، من جهة ثانية، صورة المعرفة الصوفية، حيث التوصل إلى المعرفة الكاملة(وإلى حالة الإنسان الكامل) يُضائلُ من أهمية السبيل الذي سُلك لامتلاكها. فثمة هنا، كما في اسطورة الكهف الافلاطونية، قفزة نوعية بين التعلم والمعرفة. في حين أن المفهوم الغربي، الديكارتي، للمعرفة، لا يرى في العلم إلاّ مجموع عمليات التشابه. اما في العلوم الانسانية فإن طرائق فهم الواقع العيني هي أكثر غنى بما لا يقاس، من هذا الواقع، كما أنها لا تتلاشى أمام النتيجة، وهنا يكمن الفرق الكبير: ذلك أن مناهج بلوغ المعرفة تكتسب قيمة في حدِّ ذاتها في العلم الغربي الحديث، في حين أنها تُلغى في سياق بلوغ «الواحد». والامتحان الجامعي يظهر أن بلوغ المعرفة يرتبط بالطريقة التي قررت بها مؤسسة ما تقطيع المعرفة (خصوصاً ان قوام الامتحان هو اسئلة واجوبة تستظهر غيباً) وليس بجوهر المعرفة: إنه نفي للمعرفة كوحدانية. والحال ان هذه الوحدانية هي الفرضية المسبقة لكل عصامية معرفية، ولكن «أيضاً» لكلِّ دين.

ثم إن رفض مبدأ المصادقة على المعرفة بواسطة المؤسسة يفاقم عملية نزع طابع الشرعية عن الدولة، التي هي دائماً عملية كامنة في بلد مسلم، ويعيد طرح مسألة

السلطة: من هو المعلم؟ ذلك أننا إذا ما عدنا إلى معيارنا الأخير، معيار التمايز مع «الآخر»، أي ذلك الذي لا يعلم ولا يعرف، (سواء كان جهله «أميّة» أو «جاهلية») وجدنا أنه لا يمكن أن يكون معلماً إلا بفعل سلطة، أي بالعنف، وذلك في ظل غياب طرق قائمة ومعترف بها من قبل المثقفين الجدد. إنه عنف المثقف الجديد في مواجهة عنف الدولة.

الانسان الكامل

إذا كنا ندرك أن يكون بوسع المعارف أن تتحد في التوحيد الإلهي، فكيف يمكن لهذه الوحدة أن تعمل في الإنسان؟ هنا نرى المثقفين الجدد يرجعون، إلى هذا الحدّ أو ذاك من الصراحة، إلى مصطلح قديم من مصطلحات التصوف الإسلامي، أي «الانسان الكامل»، وهو الحيز الذي تنصهر فيه كافة المعارف، ليس لأنه سلك طرق اكتسابها، بل لأنه خلق على صورة الله. ولا يمكن اكتساب المعرفة المدركة ككل مفارق بتراكم كمي ومقعَّد للمعارف، وانما بتحول الكائن الفردي إلى الإسلام ليس إلا. ولا يقرأ الكلي الجامع أو تتضافر المعارف وتلوح العودة إلى العصر الذهبي، عصر الرسول، إلاّ في اسطورة الإنسان الكامل التام الكلي، وليس في مدونة أو في تاريخ. وبهذا التصور الصوفي للمعرفة يستكمل المثقف الجديد ترميقه. إذ نعثر هنا على الأولوية الأخلاقية والصوفية التي تسم الفكر الإسلاموي كلّه.

أن بلوغ الحقيقة يفترض القطيعة مع الجاهلية، التي هي جهل قوامه معارف مزيفة اكثر منه خواء وفراغاً، أو لنقل إنه الاعتقاد بأن هذه المعارف المزيفة تكفي لملء العالم. وكما ان الجاهلية هي موقف علم خاطىء بمقدار ما هي إثم وكبيرة من الكبائر، كذلك فإن المعرفة الحقيقية هي مسألة اخلاقيات وايمان. فتلاوة القرآن تكراراً في كل مناسبة ـ شأن «البسملة» التي يُستهلّ بها كل خطاب سواء كان سياسياً او يتناول الفيزياء النووية ـ إنما هي فعل سحري لالحاق المعرفة الجزئية بالوحدة الإلهية وادراجها فيها، ولجعل من يتلو أو يُبسمل انساناً آخر غير رجل العلم الذي يقول الشيء نفسه ولكن دون الرجوع به إلى المطلق.

إن الاستعداد الاخلاقي في الإنسان الكامل، هو الذي يمنح معارف الانسان وممارساته وحدتها[٧]. وهذا يفترض أنه يُمكن بلوغ معرفة بمعزلٍ عن طرائق اكتسابها التي توضع موضع شك على مستويين: على مستوى المنهج ومستوى المؤسسة. ذلك أن الأوّل يُعتبرُ استجلاباً لأنماط تفكير ولايديولوجيات الغربيين، وهي أنماط وايديولوجيات تؤدي تحديداً إلى انكار المفارق والجامعية البدئية للمقدس. اما الثاني (المؤسسة) فيُنظر إليه كأداة لدولة دامجة وجاهلية تنكر الغايات النهائية من أجل ضمان سيطرتها وهذا الرفض المزدوج

للمنهج والمؤسّسة انما هو علامة القطيعة مع المثقف المتغرّب الذي يقر بصحة منهجية وتنظيم المعارف الغربية (ولكنه لا يقبل القيم والفلسفة التي تصدر عنها)[٨]، والذي يسعى إلى ضمان استقلال الجامعة عن الدولة دون أن ينكر صحة التماهي بين غايات المعرفة وغايات الدولة (كانت المشكلة حينذاك مشكلة «الدولة الصالحة»). أما المثقف الجديد فإنه يضع المؤسسة الجامعية نفسها موضع الشكّ لجهة طرقها كما في صلتها بالدولة.

هذا الإلحاح على «التوحيد» يجرّد المعارف الجزئية من قيمتها، بما هي معارف جزئية (من هنا عدم احترام البحث)، ولكنه يعزز من قيمة استخدامها لغايات المنافحة أو كسب الفئات الاجتماعية مجدداً. إذ يعثر الداعية المثقف هنا، شأن المهندس الإسلاموي، على معنى في نمط الاكتساب العصامي: فترميق المعارف الجزئية ليس في نظرهم دلالة جهل، بل يشير إلى العلاقة الجوهرية الأساسية التي تقيمها المعارف الجزئية مع الحق، مع تعالي الله. المعرفة ليست نتيجة عملية حملية وانما هي رمز صوفي ينعكس ويتجزأ على أوجه العالم المتعددة.

وعلى الرغم من أن المثقفين الجدد يجرّدون التصوف من قميته فإن صورة الانسان الكامل الكامنة في صلتهم بالمعرفة وبالفعل وبالزعيم، صوفية المصدر. غير أن هذا التصوف يحيل إلى صوفية نضالية غازية منافحة عن الشريعة أكثر مما هي صوفية كراماتية شعبوية. وغالباً ما تستقى المصطلحات الإسلاموية من العَالَم الصوفي: الدعوة، المبلغ الخ...[٩] فالهدف هو إعداد إنسان كامل، عَالِم ومجاهد، وعلى الأخصّ، إنسان حقَّق ضرباً من «التحول الذهني»: ذلك أن ما يكمن في ما وراء قوام التكوين هو الإعداد لرؤية جديدة للعالم. والاعداد الايديولوجي أكبر أهمية من اكتساب المعارف.

تفترض أسطورة الإنسان الكامل رفض التمييز (باستثناء التمييز بين الجنسين). فلا أعراق ولا قبائل ولا شعوب ولا طبقات ولا مذاهب. والتاريخ ليس سوى فاصل، إنه فترة اعداد وجهته الرجوع إلى العصر الذهبي. من هنا صعوبة التفكير في القطيعة والاختلاف والمسافة، وصعوبة التفكير في الاخفاق. فكل تمايز لا ينبني على جوهر من نمط أخلاقي أو ما ورائي (الباطل مقابل الحق كما روّج الايرانيون لحربهم مع العراق) يصبح نتاج مؤامرة وتدخل خارجي ضد ما هو **واحد**. وتتضح موضوعة وحدانية الحزب السياسي على هذا النحو: «لا حزب الا حزب الله».

تقريظ العلم

هل ينبغي أن نرى في هذا الترميق أثر أزمة ثقافية واجتماعية أم رغبة في اعادة بَنْيَنَةِ

حقل المعرفة، واعادة بناء نظام؟ إنّ الإسلامويين، شأن السلفيين الجدد، يمتدحون «العلم» الذي هو أوّلاً معرفة دينية، ولكن أيضاً هو المعرفة بعامة، ما يعني غياب الحدود بين ميادين المعرفة. ولقد رأينا (في الفصل الرابع) رفض الإسلاموية العميق للعلوم الانسانية المتهمة دائماً بتفكيك الكلّ ـ أي العالم، المجتمع، النفس الانسانية ـ وبتفكيك الواقع نفسه، وبالتالي بنفي الوحدانية الالهية. فالمعرفة الأخلاقية، دينية كانت أو انثروبولوجية، لا يمكن إلا أن تكون موضوعاً لشروح وحواشٍ لأن مصدرها الوحي. أما العلوم الدقيقة، فإنها في نظر كافة الاصلاحيين الإسلاميين في هذا القرن العشرين، تطرح قدراً من المشكلات الفقهية أقلّ مما تطرحه العلوم الانسانية: فالله اعطى الإنسان العالم الطبيعي ليكتشفه (اطلبوا العلم ولو في الصين، كما يقول الحديث النبوي المشهور)؛ أما مبادىء العلم الحديث الأساسية، فإنها موجودة أصلاً في القرآن في صيغة استعارة، لأن أناس زمن الوحي كانوا عاجزين عن ادراك هذه المعرفة[١٠]، ودراستها لا يمكن الا أن تفضي إلى الوحدة: وحدة الخلق.

ويُرى إلى العلوم المحضة أو التطبيقية، على أنها شاهدة على تماسك الكل، وعلى الارادة الالهية وعقلانية الواحد. فالتبسيط هنا، هو سيّد الموقف. وإن سعي المثقفين الجدد لاستغلال المعارف التقنية واستخدامها بطرق مختلفة، (وهذا ما يأنف منه المثقفون المتغرّبون)، ميزة يتصف بها هذا الإدراك للوحدانية التي تدحضها العلوم الإنسانية، فتجد تأكيداً لها في «العلوم الدقيقة» ولكن على وجه الأمثولة والدفاع: وهكذا فإنهم يجدون مثلاً في النظريات حول الانفجار الكوني الذي هو ابتداء الحياة (نظرية «Big Bang») الطريقة التي خلق الله بها العالم بقوله كن فكان. وهنا يصبح المهندس داعية أكثر منه مناضلاً: وهو يملك، بحكم مهنته، مخزوناً من الأمثلة والشواهد على عظمة الله. فالعلموية تنسجم مع الديني خير انسجام[١١].

ثم إن البحث عن مكانة اجتماعية يقتضي التمايز عن «الشعب»، ولأن المثقف الجديد يقصّر عن هذا التمايز، فإنه يلجأ كعِوَض، إلى نقد التديّن الشعبي حيث يستعيد خطاب السلفية العقلاني ضد «الكراماتي»[١٢] وضد التعبد للأولياء وأشكال التطيّر. وهنا يكتسب اللجوء إلى العقل والعلم معنى: فالعقلانية أو الرطانة العقلانية، هي الأرضية المشتركة للأوجه الثلاثة: العالِم والمثقف المتغرّب والمثقف الجديد.

الاجتهاد الموهوم

يزعم المثقف الإسلاموي الجديد إذاً انه يجيد استخدام أداة عملية (لاحدسية) وعقلانية. وقناعته انه عقلاني (ومن وهنا قطيعته مع الصوفية)، تجعله يدعو إلى نبذ التقليد

واعادة فتح باب الاجتهاد، لأنها الوسيلة الوحيدة للالتفاف على جماعة العلماء. والواقع أن اعادة فتح باب الاجتهاد يقلل من قيمة المدونة لجهة أن تفسيرها لا يعود المهمة الرئيسية لمن يعرف[١٣] وخصوصاً لجهة أن المدوّنة تصبح مجرَّد نقطة انطلاق، لا بل مجرّد مرجع من شأنه دائماً ان يتحول إلى مرجع بلاغي من الأمثال والحكم والشواهد، أي، باختصار إلى مصدر للاستشهادات. فما يريده المثقف الإسلاموي الجديد هو أن يستولي على الشرعية الدينية، لمعارضة المثقف المتغرّب، دون أن يتخلى عن مزاعمه العقلانية والعلمية. فسيبدأ خطابه السياسي بمفتتح قرآني، أي ببعض الآيات التي لا ترد هنا تفسيراً لما يقال، بل لإرساء مضمون الخطاب في المفارقِ والمتعالي، حتى ولو كان كلامه، في الحقيقة، علمانياً، لا بل متمركساً ويتقابل العالَمان، عالَم التقليد (القرآن) وعَالَم الحداثة (الخطاب السياسي) كما في مرآة، يشهد أحدهما للآخر في رطانة خطابية تجنح إلى اللغو العقلاني، إلا أنها غير مُبْتَكِرَة. وهكذا فإن الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد مجدداً لا تفضي إلى تجديد وانما إلى ترميق. وبما أن المدونة تبقى خارج النقد، [ومعها الاستعارات من العَالَم الديني أو من مكتبة المثقف المتغرّب] فإن الخطاب السياسي يظل موعظة دفاعية فالمثقف الإسلاموي الجديد يريد أن يبرهن على ما كانت صحته سابقةً على البرهنة، بحيث انه يظل يسعى على الدوام وراء وسيط لبلوغ هذه المعرفة: ومن هنا أهمية الحزب والقائد والمرشد. القائد يستطيع أن يتكلم في كل شيء، فهو يمتلك المكاشفات حول كل شيء ولكنّ انهماكه في المهام السامية لا يتيح له الوقت لانتاج معارف خاصة[١٤]. وهكذا فإن المطالبة بالاجتهاد، أي بالتجديد النقدي، تتمّ على أساس التقليد، أي على أساس المحاكاة.

مأسسة المثقفين الجدد

إذا كان المثقف الجديد هو نتاج عملية تهميش وعدم تكيف حيال الدولة والمؤسسات وأنماط المعرفة، فإنه اليوم بصدد التمأسُس، وذلك بفضل البترودولار. إذ بدأت ترتسم حركة إنشاء مدارس أو معاهد إسلامية من نوع جديد (ما بين «مدرسة» ومعهد جامعي) خلال الثمانينات في كافة العالم الإسلامي: في نيجيريا[١٥]، وفي ايران كما في لبنان الشيعي، وفي المملكة العربية السعودية كما في فرنسا (معهد سان ليجيه ده فوجيريه، الذي انشأه اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا عام ١٩٩٢). وهذه المعاهد الجديدة، الخاصة أو التابعة لدول، تجاهد لاستعادة المدوّنة ومشروع المثقفين الجدد، لتجعل منهم «مناضلين» أو دعاة، لا بل موظفين. واللافت حقاً أنه حيثما تولت الدولة أعباء هذه المأسسة، فإنها تنجزها في صيغة معاهد أو مراكز إعدادِ «للمناضلين» كعملية إعادة بناء لمجمل النظام التربوي: فهذا الأخير لا يزال يعمل وفق تباين نمطين، أي بين النظام التعليمي

المتغرّب من جهة، والمدارس القرآنية من جهة اخرى (سواء في نيجيريا أو إيران).

لكن هذا المشروع أكثر ما يكون تماسكاً وتطويراً في ايران. فالمسألة هناك هي في اعداد «الانسان الإسلامي»، أي التقني الحديث الذي يفكر وفق الايديولوجية الإسلامية، فيعقل العلم الحديث ويتمثله دون أن تفسده قيم الغرب. وهنا يبدو الانسان الكامل كإنسان ايديولوجي ومتعدد القدرات والكفاءات. ولأن ادراك المعرفة يتم داخل اطار ايديولوجية جامعة (يطلق عليها صراحةً اسم «ايديولوجية اسلامية») فإن الإنسان يفترض أن يكون كاملاً بالوكالة. والواقع أن التحقق الملموس لهذه الكمالية انما يُردُّ، فعلاً، إلى تعدد كفاءات اعداده وتكوينه وحده، وهو اعداد يتراوح بين الفقه واللغات الحيّة، مروراً بالقدرة على استخدام السلاح ودراسة «علم النفس» الإسلامي. ومن بين الأمثلة على هذا الإعداد نذكر جامعة رضاإي استان قدس (المؤسسة الخيرية التي تشرف على مقام مشهد) التي أنشاتها الجمهورية الإسلامية. إذ نجد فيها، في آنٍ معاً، البنى الدينية للمدرسة، والبنى التربوية للجامعة الحديثة؛ فهي حديثة في طريقة التدريس وفي الدراسة التي تحسب بسنوات التحصيل لا بعدد الكتب التي استظهرها وحفظها الطالب؛ وفي مواد التدريس حيث تفوق المواد الحديثة المواد التقليدية؛ وفي بناء القاعات على شكل مدرجات حتى ولو كان الطلاب يفضلون تشكيل دائرة، أو الجلوس على الأرض على كافة المدرجات والمقاعد؛ وفي حداثة التجهيزات التي تعتمد الوسائل السمعية البصرية والمكتبات التي تنظم بالكومبيوتر.. إنها جامعة أنشئت لرجال الدين وللعلمانيين، ولا يبدأ التخصص فيها إلا بعد فترةٍ من دراسة مشتركة بين كافة الطلاب، الذين يتم اختيارهم بعد ذلك، ليصبحوا رجال دين مختصين متعددي الكفاءات.

كانت هذه المعاهد لا تزال قائمة عام ١٩٩١؛ ولكنْ، يتضح لنا أنها لم تعد تقدم كوادر عليا وأن عملها يظل هامشياً.

وهناك شبكات اعداد أخرى قائمة، ولكنها تعمل في سياق سلفي جديد محض: فهي تتلقى تمويلاً سعودياً مباشراً أو غير مباشر، وفي إطار الرابطة الإسلامية العالمية في معظم الأحيان. وتتمتع هذه المعاهد بتكنولوجية طليعية (المعلوماتية مثلاً)ولكنّ محتوى التعليم فيها يرتكز بالكامل على الأصولية الاصلاحية الخاصة بالسلفيين والوهابيين، ويكون طلابها في معظم الأحيان من «المثقفين الجدد» الذين يتم تحويلهم على هذا النحو إلى دعاة وملاّت. وتبدو مقاربتهم للعالم الحديث أشبه بمقاربة الارساليات المسيحية له في الماضي: «تعلم ثقافة الغير لمحاربته بشكل أفضل». فتعليم اللغات والعلوم لا يهدف إلا إلى المقارعة بالحجج: البرهنة على امتياز الإسلام وفضله وقدرته على الاجابة على تحديات

الحداثة، ليس بتكييفه معها، بل على الضدِّ من ذلك، بالعودة إلى أصوله الحقيقية.

وانطلاقاً من هذه المعاهد ومراكز البحث، تنامت حركة واسعة من اصدار النشرات وعقد المؤتمرات والندوات. ويختلف الانتاج المنبثق عنها عن الرسالة الإسلاموية من حيث إنه يجانب مسألة شرعية الدولة مراعاة للممولين السعوديين، الا أنه يدور حول جملة المسائل الاجتماعية: وعلى هذا فهو انتاج سلفي جديد حقيقي منمَّط. كما يرد في هذا الانتاج كلام عن مصرف اسلامي، وعن العلاقة بين القرآن والعلم الحديث. فهذه الشبكة تسمح لنخبة المثقفين الجدد بأن يجدوا تمويلاً مُيسَّراً لكل خطاب محاجج، ولكل برنامج «أسلمة»، ولكل اعادة قراءة للعلم أو للتاريخ بمصطلحات إسلامية: ويغلب انتحال وقرصنة نصوص أخرى. وهكذا أصبح أدب العصاميين نوعاً من التعليم الأكاديمي الذي يتم تداوله في دورة من الانتاج والتوزيع الحديثين.

وإذا كان هذا الانتاج ضعيفاً على الصعيد الثقافي،إلا أنه يخاطب جمهوراً واسعاً، ويتداوله «المثقفون الجدد» ويحتل جزءاً من حقل معرفةِ فئاتٍ شعبية حظها من التعلُّم قليل، ومنقطعة عن تعليم ذي مستوى بلغتها ولكنها «تحن» إلى «الثقافة»: وهذه الحالة شائعة بين المسلمين المهاجرين إلى أوروبا، الذين يعرفون القراءة والكتابة ولم يندمجوا في ثقافة البلد المضيف، ويمارسون مهنة يدوية أو تجارية (الباكستانيون في بريطانيا). وهكذا يعاد على الدوام انتاج انتلجنسيا رثة.

الفصل السابع

الجيو ـ ستراتيجية الإسلاموية: دول وشبكات

إنّ تطور الإسلاموية لا يعود إلى عوامل ايديولوجية وحسب بل يندرج أيضاً في اطار اللعبة الجيوستراتيجية في العالم الإسلامي. وقد أصبح واضحاً اليوم، ان الإسلاموية لم تغير، في العمق، هذا السياق الجيوستراتيجي الذي تتحكم فيه استراتيجيات دول وليس حركات ايديولوجية قابلة لعبور الحدود والقوميات.

واخفاق الانموذج الإسلاموي هو أوّلاً اخفاق الثورة الايرانية. فالحرب مع العراق حققت نوعاً من التماهي بين هذه الثورة وبين التشيُّع والقومية الايرانية: بحيث إن الجماهير العربية تنكّرت لهذا الانموذج، واقتصر تصدير الثورة بصورة جزئية على الغيتوات الشيعية في لبنان والعراق وأفغانستان.

رأت الدول العربية المحافظة في الثورة الإيرانية تهديداً لها، فحاولت أن تنمّي، خارج حدودها، قطباً أُصولياً محافظاً لتتمكن من سحب البساط من تحت أقدام الثورة الإسلامية: وقد عمّق هذا المجهود الهوة بين الشيعة والسنَّة، وساهم في انزلاق الإسلاموية نحو سلفية جديدة أشدّ محافظة.

غير أن حظّ الحركات الإسلاموية السنِّية من النجاح في إقامة نظام سياسي جديد، كان أقلّ من حظّ الثورة الايرانية. ففي أفغانستان، لم يعقب الانسحاب السوفياتي عام ١٩٨٩، اقامة دولة اسلامية، بل أدّى إلى تفاقم النزاعات بين المجاهدين الأفغان على أسس عرقية وقبلية اكثر منها ايديولوجية. أمّا الأنظمة العربية فقد تمكنت ـ مهما اختلفت ألوانها الايديولوجية ـ من ضبط معارضتها الإسلاموية في كل مكان تقريباً، مع شروعها في الوقت نفسه، في شكل من أشكال الأسلمة التي لا تمس إلاّ العادات والرموز.

وأخيراً، فإن حرب الخليج الثانية التي أنهضت تحالفاً غربياً وعربياً محافظاً، أدَّت إلى

خلط الأوراق. فقد رأت القومية العربية نفسها في شخص صدام حسين وهو أبعد ما يكون عن الإسلاموية، في حين أن مموّلي الإسلامويين الرئيسيين (المملكة العربية السعودية والكويت) وجدوا أنفسهم يقفون إلى جانب المعسكر الغربي. وهكذا فإن الإسلام لم يلعب دور الجامع في الرأي العام العربي.

أما أكثر المجموعات والفصائل الإسلاموية تطرفاً فقد أصبحت، كما أظهرت عمليات خطف الرهائن بين عامي ١٩٨٥ و١٩٩١، مجرد أدوات بين أيدي الدول القائمة (سوريا وايران)، تاركة الشارع لحركات جماهيرية، مثل الجبهة الإسلامية للانقاذ الجزائرية، وهي حركات فقدت الصرامة الايديولوجية والتنظيمية التي كانت تتمتع بها الأحزاب الإسلاموية السابقة.

خلال الثمانينات جاهدت المملكة العربية السعودية وإيران، لتحويل الحركات الإسلاموية إلى أدوات في خدمة سياستهما الخارجية، وقد أدّت هذه السياسة إلى شق التيار الإسلاموي إلى معسكرين: طليعة راديكالية معزولة لم تتردد في استخدام الارهاب، وتشكيلات ضبابية من الأحزاب والحركات التي تحوّلت إلى سلفية جديدة غير مسيَّسة بالإجمال. فتنافس البلدان المسلمة فيما بينها، يفسر، جزئياً، لماذا لم تتشكل «أممية» اسلامية: فكل نواة أممية باستثناء الاخوان المسلمين (كمكتب الدعاية الإسلامية في قم، أو الرابطة الإسلامية في جدة) كان أوّلاً صنيعة دولة خاصة، تهدف، في المقام الأوّل، إلى اضعاف منافسيها داخل عالم المسلمين نفسه، بحيث إنها - اي النواة الأممية - تخوض نقاشاتها ومناظراتها الايديولوجية في هذا السبيل ولهذا الهدف (التشيع، الوهابية الخ...).

وقد حاولت السعودية أن تفرض نفسها كعرّاب لكافة الحركات الإسلاموية السنيّة، بما في ذلك الراديكالية منها، كحزب اسلامي الأفغاني، شريطة أن تكون معادية لايران. فكان من شأن هذه المزايدة أن توفر هامش مناورة للحركات الإسلاموية مهما كان جانب انحيازها ونموّها.

وقد رأينا مؤخراً أن الجزائر تدعم «حركة النهضة» في تونس وتقمع الجبهة الإسلامية للانقاذ الجزائرية، ولعل العكس صحيح بالنسبة لتونس.

أما على الصعيد الداخلي، فإن كافة الدول المسلمة مارست، من جهتها، إزاء الحركات الإسلاموية سياسة تجمع بين القمع والاغراء. متبنية في بعض الأحيان جزءاً من مطالبها، ومحاولةً ادماجها أحياناً، في اللعبة السياسية. وأخيراً، فقد يكون أولى بالباحث أن يبتعد برؤيته عن الترسيمة التي تجعل من الثمانينات عقْدَ مواجهة بين الإسلاموية

والغرب: إذ لا ينبغي أن ننسى اللعبة الغامضة التي لعبتها الولايات المتحدة والتي حاولت أن تستخدم، على الغرار السعودي، الإسلامويين السُّنّة ضد الاتحاد السوفياتي وايران.

العائلة الإسلاموية

نتناول هنا المنظمات والحركات التي تدّعي الانتماء إلى الآباء المؤَسسين: حسن البنا وأبو الأعلى المودودي. وثمة مركز آخر، سنتناوله بالدرس في فصل لاحق هو إيران الثورة. وقد ترددت هذه الحركات، كما رأينا سابقاً، وتأرجحت أبداً بين نزعة إصلاحية تهدف إلى اعادة أسلمة المجتمع، وبين منحى ثوري يهدف إلى الاستيلاء على سلطة الدولة. غير أن تصنيف كل منظمة داخل إحدى النزعتين أو المنحيين، ليس بالأمر البديهي (إلا إذا استثنينا الايرانيين وبعض الفصائل والجماعات المصرية) وذلك نظراً إلى أن قادتها قد تقلّبوا، هم أنفسهم، في مواقفهم السياسية تبعاً لمختلف الظروف.

تنتظم هذه الشبكات حول نطاقات ثقافية: «جماعت اسلامي» في شبه القارة الهندية وفي شتات الهجرة (من جزيرة موريشيوس إلى الضواحي اللندنية، مروراً بجنوب افريقيا) والاخوان المسلمون في البلاد العربية؛ بينما تتقاطع التأثيرات المختلفة في أوساط المهاجرين المسلمين في البلدان الغربية؛ في المقابل نرى الشبكات التركية مستقلة بذاتها. وأما إيران فلا تمتلك نفوذاً حقيقياً إلا في أوساط الشيعة.

تتسم العائلة الإسلاموية السنية بتداول الموضوعات والمفاهيم التي تعرضنا لها بالتحليل في الفصل الأول من هذا الكتاب، وذلك انطلاقاً من مركزين، هما «الاخوان المسلمون» المصريون و«جماعت اسلامي» الباكستانية. والعلاقات بين هذين المركزين وثيقة، ولطالما كانت تقام على نحوٍ متساوٍ. أما في بقية العالم الإسلامي، فإن المنظمات الأكثر تسيّساً قد استعارت موضوعاتها ورموزها ونمطها التنظيمي من الاخوان المسلمين. وأما المجموعات الأشدّ محافظة، فإنها على وجه العموم، استمدت تأثيرها من النصوص المنشورة باشراف «جماعت اسلامي». والواقع أن «الاخوان المسلمين» نسجوا شبكة نفوذ عبر إيفاد الدعاة، وعبر إعداد مناضلين أجانب في مصر، في حين أن «جماعت اسلامي» والتشكيلات والمجموعات التي تدور في فلكها، قد استخدمت أساساً، كدعامة لتأثيرها، اصدار الكتيبات والكراسات التَّقوية الموجهة إلى العامة كما استخدمت أيضاً مؤتمرات الدعوة التي يتولاها «إرساليون»، أو مرسلون جوالون.

الاخوان المسلمون

إن القطب الذي يمتلك الوزن السياسي الأكبر اليوم، هو «الاخوان المسلمون» العرب،

إذ إن كافة فروعهم المحلية تتبع، نظرياً، المرشد المصري. وكان الاخوان قد نظموا في الأربعينات «شعبة ارتباط مع العالم الإسلامي» مزودةً بتسع لجان[1]. ولم تُعنَ هذه الشعبة بالدعاوة فقط. بل أيضاً بتنظيم الصلات بالحركات الإسلامية الأخرى في العالم الإسلامي. وهكذا سرعان ما نشأت فروع للاخوان المسلمين في الأردن وسوريا وفلسطين والكويت، والسودان واليمن. وفي سوريا أنشأ فرع «الاخوان المسلمين» هناك، مصطفى السباعي (١٩٤٥)، الذي اتخذ لنفسه اسم «المراقب العام»، معترفاً بذلك بسلطة المرشد المصري، لكن الاخوان المسلمين السوريين انقسموا إثر سحق الانتفاضة الإسلاموية عام ١٩٨٢. فمجموعة عدنان سعد الدين، الأكثر راديكالية، لجأت إلى العراق، في حين أن منافسه ابراهيم أبو غده موجود في المملكة العربية السعودية. اما الاخوان الأردنيون الذين يوجد بين صفوفهم كثير من فلسطينيي المنفى، فيقودهم عبدالرحمن خليفة، وهم يقيمون علاقات حسنة مع جانب من بطانة الملك حسين، أما الاخوان الفلسطينيون، النشطون في قطاع غزة بخاصة، فإنهم أسسوا عام ١٩٨٧ منظمة «حماس» ويتزعمها الشيخ ياسين الذي يطعن بالاجمال في شرعية منظمة التحرير الفلسطينية ويعتبر أنَّ ايديولوجيتها القومية العلمانية (كثير من الفلسطينيين هم من المسيحيين) معادية للإسلام[2]. وعلى الضدِّ من ذلك، فإن الاخوان الكويتيين قريبون من الأوساط الحاكمة. لكنَّ الاخوان لم يحاولوا إنشاء فرع في المملكة العربية السعودية أو بين الأوساط الشيعية.

وبخلاف فروعها التي يقتصر تواجدها على المشرق واليمن، فان جمعية «الاخوان المسلمين» ترعى عدداً من المنظمات الوطنية (بمعنى القطرية) مثل الجبهة الوطنية الإسلامية التي انشئت عام ١٩٤٦ في السودان ويتزعمها حسن الترابي، وحركة النزعة الإسلامية التي يتزعمها التونسي غنوشي (والتي أصبحت تدعى «حزب النهضة» منذ عام ١٩٨٩) أو المجموعة المغربية «العدل والاحسان»، التي يتزعمها عبدالسلام ياسين. اما الجبهة الإسلامية للانقاذ الجزائرية، فكان السعوديون يدعمونها، في حين أن الاخوان المسلمين كانوا أقرب إلى منظمة الشيخ محفوظ نحنح (الذي يتزعم اليوم حزبا متميزاً عن الجبهة الإسلامية هو حزب «حماس»). وأما حزب النهضة الإسلامية (نهضت اسلامي) «السوفياتي» الذي أنشىء عام ١٩٩٠، فإنه لم ينبثق عن الاخوان المسلمين، على الرغم من انه يشاطرهم الكثير من آرائهم وأفكارهم. لقد كان تألق الاخوان المسلمين خارج الدائرة العربية المحضة، على قدرٍ كبير من الأهمية إذاً. وهكذا، مثلاً، فإن مؤسّسَي الحركة الإسلاموية الأفغانية (نيازي ورباني) اعتنقا أفكار الاخوان المسلمين خلال دراستهما في جامعة الأزهر في الخمسينات. وقد تولى رباني ترجمة كتاب سيد قطب، «في ظلال

القرآن»، إلى الفارسية. والتنظيم الداخلي السائد في المنظمات الأفغانية مشابه لتنظيم الاخوان المسلمين العرب، وكذلك أختامها وشعاراتها ورموزها، التي تمثل قرآناً يتوسّط سيفين. وثمة أدبيات «اخوانية» مترجمة إلى الروسية، وجرى بثها ونشرها في ما كان يعرف «بالاتحاد السوفياتي» ـ انطلاقاً من مراكز المجاهدين الأفغان في بيشاور (مثل كتاب محمد قطب «هل صحيح اننا لم نعد بحاجة إلى الدين؟»)[٣] وأخيراً، فإن الحزب الإسلامي في الملايو (ماليزيا) يقيم صلة وثيقة بالاخوان المسلمين.

وعلى هذا فإنه لا وجود للاخوان المسلمين بحصر المعنى، إلا في بلدان الشرق الأوسط العربية؛ وهم تابعون، نظرياً، للمرشد المصري حامد أبو النصر (عام ١٩٩١). والمركز المصري هو، على وجه العموم، أكثر اعتدالاً من بقية الاخوان المسلمين العرب، أو المنظمات الشقيقة التي تبدي حساسية أعظم إزاء طروحات سيد قطب الراديكالية، والتي أدانها المرشد الهضيبي في حينه[٤]. وثمة هيئة دولية اليوم تضمن التنسيق بين كافة حركات الاخوان المسلمين، إلا أن تركيبها ليس معروفاً تمامًا، وإن كان يُعتقد أن المصريين يشكلون الأغلبية فيها. ووفقاً لبعض المصادر، فإن «الأخ المسلم» الوحيد غير العربي فيها، هو الأفغاني عبد الرب سياف.

أممية اسلاموية؟

الأممية الإسلاموية ليست بأية حال، ضرباً من «الكومنترن المسلم» بحيث تتبع الفروع المحلية الاستراتيجية التي يحدِّدها المركز. فهناك أولاً عدة مراكز: الاخوان المسلمون المصريون، «جماعات اسلامي» الباكستانية والرابطة الإسلامية التي اتخذت قاعدة لها في السعودية. وانطلاقاً من هذا الواقع تقوم صلات ويجري تعاون حول شبكة علاقات شخصية تخترقها أحياناً خلافات وانشقاقات. والحد الأدنى من القواسم المشتركة بين هذه المراكز والفروع ليس الايديولوجية السياسية، بل التصميم على أسلمة المجتمع وفقاً للرؤية السلفية الجديدة. وعلى العكس من ذلك، فإنه بمجرد أن تطرح مسألة الاستراتيجية السياسية، تبرز التباينات والخلافات كما بدا واضحاً خلال حرب الخليج الثانية.

يبقى الاطار القومي هو الغالب اينما كان: وتحدد المنظمات المحلية مواقفها تبعاً للسياسة الداخلية قبل كل شيء. أما البنى التي تجاوز الخصوصية القومية، فهي، أساساً، شبكات تمويل وبث أكثر منها محافل تنظيم أو قيادة.

وما تبثه هذه الشبكات الدولية (أو الأممية) هو التأثير الثقافي وليس العمل السياسي. فالمال السعودي ضاعف معاهد ومراكز النشر التي تموِّل وتبث وتنشر أعمال العديد من المثقفين الإسلامويين الذين يظل انتاجهم في بلادهم الأصلية محدوداً لأسباب سياسية أو

حتى مالية ليس الا. وهذا النتاج المنتخب هو نتاج منافح اجمالاً: انه يهدف إلى ابراز محاسن الإسلام ومزاياه، أو إلى تقديم مشروعات عودة إلى الإسلام في المجال الثقافي أو العلمي، لكي لا تظل الحداثة حكراً على الغرب[٥]: وهكذا تتكاثر الندوات والمؤتمرات والمحاضرات في العالم بأسره.

وثمة دور هام يلعبه نشر الكتيبات والكراسات: فهي نصف دعاية دينية ونصف وعظ ديني، وموجهة إلى جمهور واسع غير مثقف، أي غير قادر على التمييز بين الموضوعات الإسلاموية والسلفية الجديدة. ذلك أن رسالة الإسلاموية، التي كانت متميزة تماماً في البداية، تصبح مشوّشة خلال بثها، خصوصاً أنه ليس ثمة منظمة هرمية تراتبية تضمن تحولها إلى ممارسة سياسية متماسكة في القاعدة، كما كان الحال بالنسبة للمنظمات الماركسية. فالاخوان المسلمون «وجماعت اسلامي» والمنظمات التركية والشبكات الشيعية تظل «هيئات أركان» ومكاتب دعاية، قبل كل شيء، وليس شبكات نضالية تراتبية مُهَيْكَلة، وقادرة، بالتالي، على تنفيذ خط سياسي وتحويله إلى حركة جماهيرية.

الفصائل المتطرفة

على أطراف تيار «الاخوان المسلمين»، تتحلّق منظمات أشدّ راديكالية، كان الكثير من أعضائها، وبعضهم لا يزال، أعضاء في جمعية الاخوان المسلمين أو المجموعات المنتسبة إليها. وهذه في الاجمال، إما أحزاب قريبة من النمط اللينيني أنشئت في الأربعينات أو في الخمسينات، كحزب التحرير (تقي الدين النبهاني) في سوريا والاردن ولبنان وفلسطين، وإما مجموعات صغيرة إسلاموية راديكالية تستلهم أفكار سيد قطب، مثل مجموعتي «التكفير والهجرة» و«الجهاد» المصريتين. وقد تحقق الانموذج «الإسلاموي ـ اللينيني» على أكمل صورة في أفغانستان عبر «حزب اسلامي» الذي يتزعمه قلب الدين حكمتيار (الذي ذهب إلى حد التحالف مع أكثر شرائح الحزب الشيوعي الأفغاني راديكالية خصوصاً أن محازبي الفريقين يتحدرون من القاعدة العرقية والقبلية نفسها). وقد احتفظ هذان الانموذجان، في كثير من الأحيان، بصلاتهما مع شبكات الاخوان المسلمين. وهكذا فإن لحزب حكمتيار علاقات ممتازة مع «الاخوان» الأردنيين، في حين أن منافسه المعتدل، «جمعيت اسلامي»، أكثر ارتباطاً «بالإخوان» المصريين. وأما الفصائل الإسلاموية الراديكالية التي تلقت إعدادها على يد «إخوان» قدامى من القريبين من أطروحات سيد قطب، والذين خاب أملهم بسبب اعتدال المنظمة الأم، كالجهاد الإسلامي الفلسطيني الذي يتزعمه الشيخ عوده والطبيب فقيه شقاقي، أو كجيش محمد، الذي انشيء في الأردن عام ١٩٩٠ مثلاً، فإنّها تتبنى الايديولوجية

نفسها (سيد قطب) وتؤيد استخدام العنف، وتستعمل الشارات نفسها (جهاد اسلامي) ولكنها لم تستطع تكوين «أممية راديكالية». فهي تنشأ وتنحلّ، وتُبنى وتتحول أحياناً إلى مجرد توقيع يخفي أعمال دوائر مخابرات مختلفة أو أحزاب سياسية قائمة ولا تريد أن تعلن مسؤوليتها صراحة عن أعمال العنف. وهكذا، فإن حركات التراوح بين المنظمات «المركزية» المؤلفة من كتلة الاخوان المسلمين، وبين الفصائل الصغيرة «الراديكالية»، هي حركات دائمة وثابتة مما يثير الشكوك حول اعتدال الاخوان المسلمين الحقيقي. ولكنْ يبدو أن الهيكلية الخاصة بالإخوان المسلمين، بصفتها هيكلية «جمعية» لا هيكلية حزب، تسمح بهذا الترجّح العصبيّ على الضبط، بين الأعضاء والمتعاطفين.

غير أن بعض المجموعات السنِّية المتطرفة تبدو وكأنها قد تشكلت بصورة محض محلية حول شخصيات كاريزمية، مثل مجموعة جهيمان العتيبي، المسؤولة عن الاستيلاء على المسجد الحرام بمكة (تشرين الثاني ١٩٧٩)، أو مجموعة محمد مَرْوَه الذي أسفرت انتفاضته في «كانو»، بشمال نيجيريا، عن سقوط أكثر من أربعة آلاف قتيل. فهذه المجموعات تستأنف التقليد المهدي القديم، وهو تقليد صوفي عنيف يجعلها أقرب إلى الفرقة الدينية، منها إلى الحزب السياسي، غير أن التيار المتطرف قد ضعف في مطلع الثمانينات، وفقد مصداقيته نتيجة انتقاله إلى الارهاب ضد أعيان ورجال الدولة في البلدان السنيّة (مصر) وتحوّله إلى ذراع مسلحة في خدمة المخابرات السرية والأجهزة السورية أو الايرانية، في لبنان وسواه. ولكنّ الميراث الايديولوجي لراديكالية سيد قطب سوف ينبعث بدءاً من عام ١٩٩٠، في تشكيلات ضبابية راديكالية جديدة، تشكلت حول «قدامى المحاربين» الشبان في حرب أفغانستان. فهؤلاء الشبان الذين وفدوا إلى أفغانستان من كافة البلدان العربية (وكان بينهم أتراك وأكراد عراقيون، وسودانيون و...زنوج أميركيون)، إنما جاؤوا برعاية شبكات الاخوان المسلمين التي تمولها السعودية، ليحاربوا السوفيات إلى جانب المجاهدين[٦]. وكانوا يريدون أيضاً، اعطاء الدعم الخارجي للمقاومة الافغانية ـ هذا الدعم الذي ظل دعماً غربياً حتى عام ١٩٨٥ـ لوناً اسلامياً حصرياً. وحين عاد هؤلاء إلى بلدانهم بدوا في معظم الأحيان محبطين لاعتدال المنظمات الإسلاموية الكبرى التي كانوا يناضلون في صفوفها، كالجبهة الإسلامية للانقاذ الجزائرية. وهم يشكلون اليوم الجناح العسكري الناشط في هذه الحركات. بل إن بعضهم أنشأ مجموعات قتالية، للانتقال إلى حالة الانتفاضة، مثل مجموعة «التكفير والهجرة» (التي لا صلة لها بسَميّها المصرية) التي أسسها طيب «الأفغاني»، وهو جزائري نظم في ٢٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩١، هجوماً على مركز غمّار، عند الحدود الجزائرية التونسية، قبل أن يُقتل على يدِ الجيش الجزائري[٧].

التلاعب بورقة الارهاب

بقي الارهاب الإسلاموي حتى عام ١٩٨١ (اغتيال السادات) في جوهره مسألة سياسية داخلية. إلاّ أن هذه المجموعات وجدت، منذ عام ١٩٨١، «عرّابين» في دول مثل ايران وسوريا وليبيا والعراق. فاستخدمت في استراتيجية موضوعة لزعزعة استقرار الدول المحافظة وفي الصراع ضد النفوذ الغربي.

استخدمت إيران وسوريا المجموعات الارهابية الصغيرة التي نشأت من صلب موجة التشيُّع اللبناني، غير أن السياسة الخارجية لهذه البلدان وفهمها على أنها مجرد تلاعب بالارهاب الإسلامي، يبدو أقرب إلى تبسيط الأمور. فقد استخدمت سوريا أيضاً مجموعات ارهابية علمانية تماماً، مثل مجموعة الفلسطيني أبو نضال؛ في حين أن ايران تدعم حركات سياسية غير ارهابية (مثل «حركة الدعوة» في العراق وحزب «وحدت» في افغانستان). وثمة بلدان أخرى لم تتردد في الاستعانة بالمجموعات الارهابية التي تحولت إلى «مرتزقة» لتوجيه «ضربات» محدّدة (ليبيا، العراق). ولكنَّ موضوع دراستنا يفرض قصر تناولنا على المجموعات الإسلاموية. وهذه الأخيرة لم يتحرك منها إلى الارهاب إلاّ أقلية. وقد جرى هذا الانتقال إما على أساس تحول راديكالي داخلي خلال السبعينات (في مصر وسوريا)، مع العلم أن المجموعات التي تحولت هذا التحول ما عادت تلعب دوراً على المسرح الدولي، واما على أساس ضرورة دعم ايران بعد حرب عام ١٩٨٠. وسرعان ما وقعت هذه المجموعات الأخيرة تحت سيطرة مخابرات وأجهزة السلطة السورية والايرانية؛ لكن المنافسة بين البلدين العرابين كانت تعطيها بعض الاستقلالية الذاتية النسبية والتي كانت تجعل من عملية ضبطها ـ أي ضبط هذه الحركات ـ غاية في الصعوبة، خصوصاً عندما قررت سوريا وايران التخلّي عن الارهاب وسياسة الرهائن كوسيلة من وسائل السياسة الخارجية (اما السياسة الداخلية فشأن آخر بطبيعة الحال). وقد أسهم هذا التلاعب بهذه المجموعات، في قطعها عن قاعدتها الشعبية وتحويلها إلى مجرد مرتزقة وإلى إفساد مسار تسيّسها على سبيل رد الفعل: وحده «حزب الله» اللبناني استطاع أن يواصل عمله السياسي الجماهيري (تحت قيادة الشيخ فضل الله) ونشاطه الارهابي (الجهاد الإسلامي) في آن معاً.

المملكة العربية السعودية تدخل في اللعبة

نظراً لاستقوائها بالشرعيّة التي توليها إياها سيطرتها على الأماكن المقدسة، وعلى الرغم من العائق الذي يتمثل بتعلقها بالوهابية ـ وهو مذهب ينكره جانب كبير من العلماء السنَّة ـ حاولت السعودية، بفضل البترودولار أن تنمِي دعوة دينية محض سلفية

متلافية طرح مسألة السلطة السياسية. وهذا هو الدافع لانشاء «الرابطة الإسلامية العالمية» عام ١٩٦٢، التي تشرف على طباعة القرآن وكتب التقوى وتموّل بناء المساجد والمعاهد الإسلامية في العالم بأسره، وتدفع، على سبيل المثال، أجور عدد كبير من أئمة المساجد في أوروبا وبالطبع، ان الرابطة لا تجاهر بانتمائها غير أن نمط الإسلام الذي تروِّج له هو بوضوح اسلام سلفي محافظ ويتمحور حول العودة إلى القرآن والسنَّة. وهكذا فإن المملكة العربية السعودية تحاول عبر النشر والمنح الدراسية وتنظيم الندوات والمؤتمرات، دفع النتاج الإسلاموي في اتجاه محافظ.

لقد رفضت ثورة عام ١٩٧٩ الايرانية شرعية الأسرة المالكة السعودية: («لا مَلِكَ في الإسلام» كما كانت تردِّد الشعارات). ولكي لا تترك المملكة العربية السعودية حكر المعارضة الأصولية أو السلفية لايران، شرعت منذ عام ١٩٨٠، في التوسع في أعمال الترويج، بهذا القدر من التجريبية أو ذاك، لانشاء الشبكات السلفية السنِّية التي تخاطب، أساساً، البلدان غير العربية أو أوساط المهاجرين في أوروبا. وفي عام ١٩٨٦، اتخذ الملك فهد لنفسه لقب خادم الحرمين الشريفين للتأكيد على الشرعية الدينية التي ينكرها عليه الإسلامويون. أصبحت إيران الخصم الرئيسي، الا أن هذا التناحر تُرجمَ بمصطلحات دينية: إسلام حقيقي ضد البدعة الشيعية[٨]. ثم بدأت تتلاشى الحدود الفاصلة بين النزعة الاصلاحية للاخوان المسلمين القريبين من السلفيين والوهابية. وهكذا، فإن صحيفة «الجهاد» التي يصدرها الاخوان المسلمون العرب الداعمون للمجاهدين الأفغان راحت تندد بوصف «الوهابي» الذي يطلق على العرب المؤيدين للمقاومة، معتبرين أنه مؤامرة تسهم فيها الصحافات الغربية وإذاعة كابول و«الكراماتية» الشعبية وصوت أميركا واذاعة «ايران الحرة»[٩].

ولأن السعوديين لم يجدوا كوادر من الوهابية، ولأن المذهب الوهابي غالباً ما يلاقي معارضة شديدة في أوساط رجال الدين السنّة التقليديين، فانهم لجأوا إلى الشبكات السنيّة التي يمولونها على أساس علاقات شخصية، وأحياناً على أساس علاقات استلحاق أكثر منه على أساس استراتيجية مدروسة. وهكذا أصبحت المملكة العربية السعودية تمول إما شبكات سلفية، محافظة بالطبع، ولكنها تناصب الغربيين عداءً عنيفاً، واما مجموعات اسلاموية أكثر راديكالية وتطالب لنفسها بالسلطة، ولكنها تبدو أكثر قدرة على صدّ النفوذ الايراني وعلى الحيلولة دون الاستيلاء على أرضية المعارضة والاحتجاج (وهذه مثلاً هي حال «حزب اسلامي» الافغاني).

شهدت الثمانينات، قيام حزب، هو ثمرة «الشراكة» بين السعوديين والاخوان المسلمين العرب. فقد التزم الاخوان المسلمون بعدم القيام بأية نشاطات في السعودية

نفسها، عى أن يتولوا دور صلة الوصل بين الحركات الإسلاموية الأجنبية. وغالباً ما كانت الكويت تستخدم كقاعدة انطلاق لهذا النشاط. واستخدم الاخوان المسلمون أيضاً حركات قائمة منذ زمن طويل على أساس وطني محلي (كجماعت اسلامي الباكستانية) كمراكز بدل في آسيا الجنوبية. وهكذا فإن الاخوان المسلمين لعبوا دوراً أساسياً في اختيار المنظمات والشخصيات التي يمكن أن تستفيد من المعونات المالية السعودية. أما على الصعيد المذهبي، فقد كانت التباينات بين الاخوان المسلمين والوهابيين على قدر من الأهمية، إلا أن مرجعيتهما المشتركة، أي الحنبلية (أكثر المذاهب السنِّية الأربعة تشدداً) ورفضهم للانقسام بين مذاهب، ومعارضتهم الشديدة للشيعة وللتدين الشعبي (الأولياء)، حصلت لهم أرضيّة مشتركة لدعوة اصلاحية تَقَوية.

حرب افغانستان والتعاون بين الاخوان المسلمين والوهابيين

شكلت حرب افغانستان نطاقاً ممتازاً لهذا التعاون: فقد نظم الاخوان المسلمون معونة انسانية «اسلامية» للمقاومة الإسلامية، وأنشأوا «فرقة اسلامية» مكونة من متطوعين عرب، ذهبوا لأداء فريضة الجهاد في أفغانستان. وكان يدير مكتب الاخوان المسلمين في بيشاور عبدالله عزام (وهو فلسطيني أردني اغتيل في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٩) وكان مرشده الروحي محمد أبو النصر زعيم الاخوان المسلمين المصريين؛ وعبره كان يجري تحويل القسم الأكبر من الأموال السعودية. أما في المملكة العربية السعودية، فإن المسؤول الرئيسي عن هذه العملية، كان الأمير تركي رئيس المخابرات. والشريك الثالث في هذه العملية المشتركة فقد تمثل بمخابرات الجيش الباكستاني (آي.اس.أي). وقد بذل الاخوان المسلمون والسعوديون كل ما وسعهم لتوحيد التيار الإسلامي حول سيّاف ثم حول حكمتيار. واستخدمت معسكرات تدريب المجاهدين الأفغان (ومن بينها معسكر جاجي في مقاطعة بكتيا الأفغانية التي يسيطر عليها «حزب اسلامي») لتدريب المجموعات الإسلاموية الكشميرية (وبينها «حزب اسلامي» كشمير) والمورو الفليبينيين، والإسلامويين الفلسطينيين من دون شك، ولا بد من التذكير، استكمالاً للوحة، بأن ياسر عرفات، الذي كان إخوانياً في شبابه، حاول أن يكون صلة الوصل بين حكمتيار ونظام كابول الشيوعي... انطلاقاً من بغداد (بين عامي ١٩٨٩ و١٩٩٠).

وهكذا فإن التمويلين الأميركي والسعودي أسهما في تسليح الشبكات الإسلاموية الراديكالية التي ستلتحق بكاملها بمعسكر صدام حسين عام ١٩٩٠. أما الإسلامويون المعتدلون، مثل رباني، زعيم جمعيت اسلامي، والمرتبط شخصياً بالشيخ التلمساني،

ومرشد الاخوان المسلمين المصريين السابق علي محمد أبو النصر، فقد وجدوا أنفسهم مهمشين إثر قرار الاخوان المسلمين الأردنيين والمخابرات الباكستانية بتأييد حكمتيار أوّلاً. وقد اختار رباني المعسكر السعودي عام ١٩٩٠.

غير أن هذا لم يمنع تيارات أو شخصيات أخرى سعودية، مثل الشيخ ابن باز، المرجع الأعلى في الوهابية، بأن تكون لهم شبكاتهم الخاصة. ففي باكستان، يؤيد رجال الدين السعوديون مباشرة بعض المنظمات السلفية مثل «أهل الحديث»، وهي حركة تأسست في القرن التاسع عشر، وكان البريطانيون ينعتونها «بالوهّابية»، خطأً في ذلك الحين[١٠]. ذلك أن «أهل الحديث»، خلافاً للوهابيين، يطالبون بحق الاجتهاد. ولهم خلافات فقهية مع المدرسة الحنفية خاصة لجهة طريقة الصلاة[١١]، الأمر الذي يستفظعه الأفغانيون وهم السنيون الحنفيون، المتزمتون بصورة عامة. وقد تحولوا في باكستان إلى حزب. والغريب أنهم عارضوا مرسوم الشريعة (أي القانون الذي يجعل من الشريعة الإسلامية دستور الدولة)، لأنهم يعتقدون أن الدولة لا تملك حق التشريع حول الشريعة.وقد اغتيل رئيسهم احسان إلهي ظاهر عام ١٩٨٧. و«أهل الحديث» لا يزالون ينشطون منذ القرن التاسع عشر في المنطقة الحدودية بين باكستان وأفغانستان، ولهم مدارس دينية في آتوك وآكورا، وفي كونار (بمنطقة بنج بير)، وقاموا، منذ الخمسينات بإعداد الكثير من رجال الدين الأفغان، لا سيما في مقاطعتي كونار وبدخستان، وهم يفضلون أن يطلقوا على أنفسهم صفة «السلفيين» خلافاً لخصومهم الذين ينعتونهم بالوهابية. وقد أقاموا خلال حرب افغانستان إمارات صغيرة (مولوي أفضل في تورستان، مولوي شريكي في بدخستان، ومولوي جميل الرحمن في كونار).

ولطالما فضل الوهابيون و«أهل الحديث»، خلافاً للاخوان المسلمين، الوعظ الديني على العمل السياسي، وخاصة الكفاح ضد الصوفية (تدمير قبور «الأولياء) والشيعة. وقد أدّى عملهم في افغانستان، وهي موطن عريق للتصوف والمذهب الحنفي، إلى نزاعات دينية بين الأهالي، كان الاخوان المسلمون يشعرون بأنهم في غنىً عنها بالتأكيد[١٢]؛ وأدت التوترات بين شبكات الاخوان المسلمين المحضة والشبكات الوهابية إلى نزاعات، يزيد من صعوبة فهمها، أنها تستند أيضاً إلى تناحرات قبلية وعرقية (اثنية). وهكذا مثلاً، فإن «الامارة» الوهابية بمقاطعة كونار الافغانية، التي انشئت عام ١٩٨٥، ويتزعّمها جميل الرحمن، تستقطب محازبيها من قبيلة صافي في وادي «بش»، وتتلقى دعماً مباشراً من السعودية و«أهل الحديث». وقد تحالفت هذه المجموعة مع «حزب اسلامي» المحلي المنتشر بخاصة بين قبائل مشواني وشنواري، وذلك إلى أن تؤدي حرب الخليج الثانية والخلاف على السيطرة على حقول الخشخاش (نبات يُستخرج منه مخدر) إلى انقسامهم إلى

معسكرين متعارضين. وقد قدم السعوديون المال للسلفيين من أجل طرد «الحزب» (أيار/ مايو ١٩٩١) الذي يؤيده الاخوان المسلمون. واغتيل جميل الرحمن على يد مصري (يدعى... «الرومي»، أي «النصراني»). لكن هذا لم يمنع الأمير تركي من الحضور شخصياً لاعادة فتح الحوار مع حكمتيار في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩١. ذلك أن مؤامرات البلاط والضربات التاكتيكية تتغلب دائماً لدى السعوديين على الرؤية الاستراتيجية الطويلة المدى.

وسنجد هذا المزيج من المنافسة والتعاون الذي سبق حرب الخليج، بين الاخوان المسلمين، والسعوديين، في بلدان أخرى: فقد موّلت السعودية حركات لا صلة تنظيمية لها بالاخوان المسلمين، مثل الجبهة الإسلامية للانقاذ الجزائرية، في حين أن الاخوان المسلمين أيدوا حركة الشيخ نحنح. وكذلك الأمر فقد موَّلت السعودية، ولأسباب استراتيجية محضة، حركة سلفية في اليمن تنتشر وسط قبائل الشمال بخاصة، ولا تشبه في شيء الانموذج الاجتماعي الإسلاموي، لأنها تتألف من فلاحين قبليين («التجمع من أجل الاصلاح» الذي يتزعمه الشيخ عبد الله الأحمر)؛ وبخلاف ذلك، فإن السعوديين مولوا شبكات مساجد في بلدان الهجرة دون أن يهتموا بمعرفة من هم أئمة هذه المساجد.

تلاقي الإسلاموية والسلفية المحافظة

كانت نتائج هذا التقارب بين الإسلامويين (الاخوان المسلمين) والسلفيين الاصلاحيين (الوهابيين) مزدوجة: فقد أسهمت، من جهة أولى، في محاصرة إيران فعلاً داخل محتبسها (غيتو) الشيعي، وأدخل من جهة ثانية، الإسلامويين السنَّة في لعبة بلدانهم السياسية، وفي تحالفات دولية (مثل التحالف مع الولايات المتحدة بشأن افغانستان)، ولكنه أسهم أيضاً، في تكوين ما أسميته السلفية الجديدة: فالحدود بين السلفية المحافظة والإسلاموية السياسية اختلطت، في حين أن معارضة الغرب باتت تترجم بمصطلحات دينية: نقد للمسيحية والصهيونية، وعداء بارز للسامية. وقد خاض السلفيون الجدد حملة صليبية من أجل العودة إلى إسلام نقي خالصٍ من النمط الحنبلي، أي اسلام مجرَّد من كل توفيقية، ومن كافة التأثيرات والقيم الخارجية، سواء كانت صوفية أو متحدرة من «المادية» الغربية. فهم ضد اندماج المهاجرين في أوطان هجرتهم، وضد اقامة «نطاقات اسلامية» في البلدان الغربية، ويخوضون حرباً لا هوادة فيها ضد «المرتدين» من أمثال سلمان رشدي. وقد جرى تجذير الأوساط التي كانت إلى ذلك الحين تعارض العمل السياسي (مسلمو شبه القارة الهندية بخاصة)، على أساس موضوعات سلفية جديدة، كما تبيّن من قضية سلمان رشدي.

بدأت ادانة رواية سليمان رشدي «آيات شيطانية» في خريف عام ١٩٨٨ مع مسلمين هنود وأوساط باكستانية مهاجرة في بريطانيا، وهي أوساط مقرّبة من السعودية، ثم تحوّلت إلى حدث دولي في ١٤ شباط/ فبراير ١٩٨٩، حين أصدر الامام الخميني فتوى بقتل الكاتب، وفي حين أن أصل الخطيئة التي يتهم رشدي بارتكابها، أي الارتداد والتجديف، ينبع من رؤية ضيقة ولا سياسية للشريعة، فإن فتوى الخميني أعطتها بعداً سياسياً، لأنها كانت تدعو إلى ما لا يمكن وصفه بغير الارهاب.

قطيعة حرب الخليج

غير أن الشبكات الإسلاموية والسلفية الجديدة تخلت، في معظمها، عن السعودية في خريف عام ١٩٩٠، بعد أن اتهمتها بالسماح لجيش كافر بحماية الأماكن المقدسة. وكان أوّل من بادر إلى ادانة استدعاء السعوديين للأميركيين، جماعة حسن الترابي في السودان، وجماعة غنوشي في تونس، والاخوان المسلمون الأردنيون، حيث تبعت كل جماعة موقف حكومة بلادها. في حين حاول الاخوان المسلمون المصريون وزعيم الجبهة الإسلامية للانقاذ الجزائرية، عباس مدني، الموازنة لبعض الوقت بين السعوديين والعراقيين (تصريح الشيخ أبو النصر في ١٩٩١/١/٢١) قبل أن يختاروا تحت ضغط القاعدة تأييد صدام حسين. ثم التحقت بالخط المعادي للسعوديين مجموعة سعد الدين من «الاخوان المسلمين» السوريين، والأفغانيون الأكثر راديكالية (حكمتيار، سيّاف). أما المعتدلون (مثل رباني) فإنهم وقفوا بوضوح إلى جانب الرياض، هذا وقد غادر الاخوان المسلمون الكويتيون في «الحركة الدستورية الإسلامية» الهيئات الدولية للأخوية احتجاجاً ثم تبعهم الاخوان المسلمون الخليجيون، فيما أقدم السعوديون، بطبيعة الحال، على قطع المعونات عن الحركات الإسلاموية التي أدانتهم، ما أدى إلى بعض الانشقاقات، مثل انشقاق «النهضة» في تونس بين معتدلين أقرب إلى السعودية (عبد الفتاح مورو) وراديكاليين (غنوشي)، لكنَّ جمهرة الإسلامويين انتقلت، في عمليات تصفية الحسابات هذه، إلى معارضة المملكة العربية السعودية. وقد حضر هؤلاء المعارضون جميعاً «المؤتمر الشعبي الإسلامي» الذي دعا صدام حسين إلى عقده في بغداد في ١١ كانون الثاني/ يناير ١٩٩١؛ وكان من بين المشاركين وزير الشؤون الدينية الأردني، ابراهيم زيد الكيلاني، وهو اخواني تولّى الوزارة قبل ذلك ببضعة أشهر؛ ونائب رئيس الجبهة الإسلامية للانقاذ، بن عزوز زبده.

وعلى هذا فإن تيار الاخوان المسلمين عارض بمجمله المملكة العربية السعودية حتى ولو ظل خاضعاً للتأثيرات المتناقضة: تأثير المعتدلين من جهة (المصريين دائماً) المعزولين

بسبب اعتكاف الاخوان المسلمين الخليجيين، والراديكاليين الذين يقودهم الترابي وغنوشي. غير أن الشقاق الذي وقع بين الاخوان المسلمين والسعودية، ترك الإخوان دون دولة ترعاهم، خصوصاً ان حفنة الأنظمة المؤيدة للعراق (الأردن وتونس) بدأت، استدراكاً للخطأ، بعملية تهميش للإسلامويين في حالة الأردن، أو قمعهم كما جرى في تونس. ثم إن معظم البلدان العربية قبلت، على الأقل في المُعْلَن، البدء بعملية سلام يأباها الاخوان المسلمون ويرفضونها بعنف.

عندئذ بدأت المساعي لاقامة جبهة رفض، تغطي الشرق الأوسط كله، وتبدأ من الإسلامويين وتنتهي بالشيوعيين، لا يجمعها إلا رفضها للغرب وللأنظمة القائمة. وقدمت ايران نفسها، بفضل المساعي الحميدة التي بذلها الترابي وغنوشي، كعرّاب لهذه الجبهة[١٣]. وفي عام ١٩٩١، منح السودان حق اللجوء وجوازات سفر للإسلامويين التونسيين.

كان الهدف من عقد مؤتمر تضامن في طهران في ١٩ تشرين أول/ أكتوبر ١٩٩١، تضامناً مع شعب فلسطين المسلم، والذي بادر إلى الدعوة إليه رئيس مجلس النواب الايراني، كرّوبي، إدانة عملية السلام ومنظمة التحرير الفلسطينية، ودعم الحركات الإسلاموية الفلسطينية. وفي هذا المؤتمر حققت ايران جمع المواقف من الاخوان المسلمين إلى البعثيين إلى الشيوعيين (فقد تقارب المتطرفون كافة، متجاوزين الخلافات الايديولوجية؛ جورج حبش اتفق مع حماس وأحمد جبريل نسّق مع حزب الله اللبناني الخ...). كان الكثيرون يرون في هذه المعركة الجديدة انبعاثاً للصراع ضدّ الامبريالية ولكنه يتم تحت الراية الخضراء بدل أن يتم تحت راية العلم الأحمر. أو بعبارة واحدة: يمكن القول إن الحساسية العالمثالثية والمعادية للاستعمار، والشديدة الحضور في تاريخ الإسلاموية، قد انبعثت مجدداً إلى النور، متحالفة، تحالفاً مؤقتاً من دون شك، مع التيارات العلمانية التي تحمل الحساسية نفسها.

أما السبب الأول في انقلاب ايران، التي بقيت إلى ذلك الحين بالغة الحذر ازاء الوجود الأميركي في الخليج، فيبدو سبباً استراتيجياً: ذلك أن الموقع الوحيد الذي تستطيع ايران أن تشغله في الشرق الأوسط، هو موقع الجامع لمعارضي عملية السلام، حتى ولو كان لا بد لها بعد ذلك من التفاوض على هذا الدور مع الأميركيين. والحالُ أن قبول كافة الدول السنيّة الكبرى (باستثناء السودان) أتاح لايران الأمل في النجاح في ما ظلّت تسعى لتحقيقه منذ عشرة أعوام: تحقيق اختراق في الوسط السّني.

والواقع أن ايران تحتاج، لكي تخرج من محتبسها (غيتو) الشيعي، إلى مراكز بَدَل

سنّية. وإذا كان يسعها دائماً استخدام حسن الترابي في عمليات محددة، إلا أنه من غير المحتمل أن يقيم تيارٌ كتيار الاخوان المسلمين، وهو معادٍ للتشيع وذو جذور راسخة في العالم العربي، تحالفاً استراتيجياً دائماً مع إيران. فالتحالفات الجيوستراتيجية لا تتفق في معظم الأحيان والظروف والتحالفات المحلية. والترابي، حليف إيران على مساحة الشرق الأوسط اليوم، يقيم في افغانستان متحالفاً مع قلب الدين حكمتيار، عضو جبهة الرفض والمقرّب من الاخوان المسلمين الاردنيين، ولكنه معارض عنيد للشيعة الافغان، وللدور الذي يمكن أن تلعبه ايران في بلاده. ذلك أن التناحرات العميقة تغلب على التحالفات التكتيكية حتى عندما تكون التحالفات استعراضيّة ولافتة.

الشيعة والسنَّة: تعارض أم تحالف؟

كلتا النزعتين الإسلامويتين، الشيعية والسنية، تنكر وجود تعارض بين هاتين المدرستين الكبريين في الإسلام بل إن من خصائص الإسلاموية بعامة، أن تضع المسائل الفقهية المحضة جانباً، لتصوغ خطاباً سياسياً. والواقع ان الإسلاموية السنية تقاربت، على صعيد العقيدة، مع الفكر الشيعي من خلال قبولها بحق الاجتهاد، وتأكيدها على القائد الكاريزمي، أي الأمير. وقد كان عام الثورة الايرانية عام كافة الخطابات الكبرى والشمولية. ومع هذا، فإن عشرة أعوام من الثورة الإسلامية الايرانية أظهرت ان التعارض بين الشيعة والسنة يبقى، برغم جهود ايران لتحقيق اختراق في الوسط السني، مفتاح العالم الإسلامي المعاصر؛ وسوف نرى في الفصل الحادي عشر، كيف ان سياسة ايران الخارجية انغلقت في اطار المحتبس الشيعي.

أما في الجانب السنّي، فقد أدّى انزلاق الإسلاموية نحو السلفية الجديدة، إلى انبعاث عداء السلفية السنيّة العميق للتشيع. ونضرب على ذلك مثلاً من أفغانستان. لقد وزعت الأوساط الوهابية في بيشاور رسالة هجاء في الشيعة تدعى «الهدية المقدمة إلى الشيعة»، وأُعيد طبعها عام ١٩٨٨ في تركيا، وجرى توزيعها على نطاق واسع في بيشاور، وقد كتب هذه الرسالة ـ الكتاب في مطلع القرن العشرين ابن شاد ولي الله، الذي كان مرشد سيد بابرلوي مؤسس حركة «أهل الحديث». وفي الوقت نفسه ترى الأوساط الايرانية إلى الوهابيين على أنهم فرقة أوجدتها الامبريالية البريطانية.

لم تنجح ايران قط في أن تستقطب (أو أن تنشىء) سوى مجموعات سنية صغيرة تأتي إلى المؤتمرات لتلعب، «تحت الطلب»، دور السنّة، ولكنها لا تملك أي نفوذ حقيقي في بلادها. من هذه المجموعات والفصائل الصغيرة، نذكر مثلاً «حركة التوحيد الإسلامي» التي يتزعمها الشيخ شعبان في طرابلس بلبنان، والمجموعات الأفغانية الصغيرة

التي يتزعمهما مولوي منصور وقاضي حسين؛ وكذلك المجموعة المنشقة من «حزب جمعيت» والتي تعرف باسم «أفضلي» وتتواجد حول مدينة هرات. كما نجد، هنا وهنالك، أحزاب الله السنيّة (الحدود الأفغانية الايرانية). ورعاية ايران للمجموعات الإسلاموية التي تنكّرت لها الرياض (الجبهة الإسلامية للانقاذ، النهضة) ستصطدم من دون شك، بواقع أن هذه المجموعات ليست فصائل صغيرة، وأنها لن تقبل بأن تُفرَض عليها استراتيجيتها.

والواقع أن التعارض بين الشيعة والسنة يبقى معطىً حاسماً في العلاقات الدولية، كما في السياسة الداخلية للدول المسلمة، حيث تنجم عن تباينات مزمنة سياسية واجتماعية وعرقية (أفغانستان). ففي لبنان كما في العراق تبقى الطائفة الشيعية، التي تمثل أغلبية سكانية، بمنأى عن اللعبة السياسية الوطنية. وفي ايران يبقى مقياس الولاء للدولة مرتبطاً بالانتماء الديني وليس الانتماء العرقي: فالآذريون والشيعة الناطقون بالعربية يشعرون بأنهم ايرانيون أكثر من الأكراد والبالوتش السنّة، على الرغم من أن هؤلاء أقرب ثقافياً من الفرس الشيعة والذين يشكلون الأغلبية. والنزعة العامة في المَلكيّات النفطية هي أن يُعتبر الشيعة عملاء للأجنبي(١٤).

هكذا تبدو التباينات الكبرى العرقية والدينية والقومية في العالم الإسلامي، أقوى من كافة الدعوات إلى التضامن الإسلامي. وحتى إذا كان هذا التضامن لا يزال يحتفظ بقدرة كبيرة على التعبئة الشعبية، فإنه لا يستطيع أن يوفّر الأساس الصالح لقيام أممية اسلاموية ما.

تنازلات الدول في موضوع «الأسلمة»

كان للدولة المسلمة خلال الثمانينات، موقف مزدوج على الصعيد الداخلي، حيال الحركات الإسلاموية والسلفية. فمن جهة، راحت تقمع المجموعات الإسلاموية الراديكالية التي تطعن في شرعيتها: استرداد المسجد الحرام في مكة بالمملكة العربية السعودية (١٩٧٩)، اعدام آية الله الشيعي الكبير محمد باقر الصدر وأسرته كلها عام ١٩٨٠، اعدام قتلة السادات في مصر عام ١٩٨٢، القمع الدموي لانتفاضة مدينة حماه في سوريا (١٩٨٢) ولجنوب العراق عام ١٩٩١، قمع الجبهة الإسلامية للانقاذ الجزائرية والنهضة التونسية في ربيع عام ١٩٩١.. الخ. وقد اتخذ القمع في البلدان ذات القيادة السنية وذات الأقلية الشيعية الكبيرة، منحى صريحاً في معاداته للشيعة (العراق، الكويت، باكستان). إلا أن كافة الأنظمة تقريباً، تبنّت في الوقت نفسه عملية أسلمة «من فوق»، لنزع فتيل المعارضة الاحتجاجية الإسلاموية، ولتمنح نفسها شرعية دينية. وهكذا، فإنها

جهدت لرسم حدٍّ فاصل بين الفصائل الراديكالية والمجموعات المركزية التي يمكن إدماجها في اللعبة السياسية.

والواقع أن التعاون بين الدول والأوساط الإسلاموية، أمر لا علاقة له بطبيعة النظام. فالحكومات نفسها التي كانت ترجع من الماضي إلى الاشتراكية العربية والقومية أو إلى العلمانية، تدعي اليوم الانتماء إلى الإسلام. والعودة إلى الإسلام ـ أو الأسلمة ـ من فوق، ليست مرتبطة البتة بأن يقود الدول رجال دين، ولا ببروز أنظمة ثورية. فمن بين الدول الأربع التي جعلت الشريعة الإسلامية المصدر الوحيد للقانون والتشريع فيها، هناك ثلاث يقودها أشخاص ليسوا من رجال الدين، ولكنهم محافظون جداً: الباكستان والسودان والمملكة العربية السعودية ـ أي باستثناء إيران. والواقع أن سياسة العودة إلى الإسلام في السودان، شأن ما كانت عليه في باكستان، في عهد الجنرال ضياء الحق (١٩٧٧ـ ١٩٨٨)، تأتي نتيجة تحالف بين عسكريين انقلابيين وبين حزب أقلية ذي استلهام اسلاموي («جماعت اسلامي» في باكستان، الجبهة الوطنية الإسلامية في السودان وكوادرهما من العلمانيين) ضد الأحزاب «المسلمة» الكبرى («حزب الأمة» في السودان وجماعتي العلماء الاثنتين في باكستان).

أما الاستراتيجية الملموسة التي تتبعها الدول فمتنوعة: فهي إمّا أن تدرج الأحزاب الإسلاموية المعتدلة في اللعبة السياسية دون تقديم تنازلات خاصة لها (الأردن، الكويت، تركيا) وإما أن يفترض هذا الادراج عملية أسلمة حديدة تتولاها الدولة (باكستان، السودان، مصر) أو أن يجري تقديم تنازلات ايديولوجية بهدف إعادة الأسلمة مع تجميد مشاركة الإسلامويين السياسية (الجزائر، المغرب الأقصى) أو أن لا يجري ـ أخيراً ـ تقديم أي تنازل، باعتبار أن التناقض عظيم جداً بين القيم التي تقوم عليها هذه الدول وبين الإسلاموية (القيم العلمانية في العراق وتونس وسوريا، «فكر» القذافي في ليبيا).

والمسألة في جميع الأحوال هي مسألة ضبط الإسلام واسترداده واعادته إلى حظيرة الدولة، ومن أجل هذا فإن الدول تجهد لكي تُنهض جسماً لعلماء الدين رسمياً وتنيط به احتكار الشؤون الدينية: انها تؤمّم الإسلام بتحويل رجال الدين إلى موظفين، وبانشاء مؤسسات مركزية. فالدولة تنشىء الجامعات الإسلامية والمدارس الدينية التابعة لها. وقد جرى في أفغانستان انشاء كلية العلوم الدينية عام ١٩٥١؛ وفي تونس الحقت جامعة الزيتونة، المدرسة الإسلامية الشهيرة، بالجامعة الحكومية عام ١٩٥٨ أي في العام نفسه الذي جرى فيه تعيينُ المفتي الأكبر للجمهورية. وفي عام ١٩٨٧، جرى انشاء مجلس أعلى اسلامي. أما في المغرب فإن جامع القرويين، الذي يعادل الزيتونة في تونس، أصبح

جامعة تابعة للدولة عام ١٩٦٠. وفي عام ١٩٨٠، أنشأ الملك الحسن الثاني مجلساً أعلى للعلماء، أما في الجزائر، فإن المجلس الإسلامي الأعلى أُنشيء عام ١٩٦٦، وأنيط به احتكار الفتوى[١٥]. وفي عام ١٩٨٤، انشئت جامعة الأمير عبدالقادر الإسلامية وأُسندت رئاستها إلى محمد الغزالي، أحد الأخوان المسلمين المصريين. وفي بعض الأحيان، تجهد الدولة لمنع مساجد الأحياء لصالح المساجد الجامعة الكبرى التي يسهل ضبطها ومراقبتها (المغرب)[١٦].

وهكذا بتنا نشهد عملية ربط للاسم برجال الدين بمبادرة من الدول وبهدف مواجهة الإسلاموية وتكاثر العلماء الجدد ورجال الدين «الخارجين» الذين لا يدينون بإذن إلا لأنفسهم. غير أن هذه النزعة الاكليركية، إذا جازت العبارة تتم عبر اللعب على سجل السلفية الجديدة (اصلاح العادات، وضعية المرأة، الشريعة... الخ)، كأن تمنح مناصب مهمّة لإخوانيين يفترض أنهم من المعتدلين، كالغزالي في الجزائر، وزيد الكيلاني في الأردن.

ثم ان استرداد الإسلام يتم أيضاً بالعودة إلى خطاب إسلامي في وسائل الاعلام الرسمية، وأسلمة القانون، حتى في دول علمانية كالجزائر، عندما صدر قرار بجعل يوم الجمعة يوم عطلة رسمية ابتداءً من العام ١٩٦٧. وتفتح الاذاعات والصحف صفحاتها وبرامجها للمواعظ السلفية الجديدة. ويفوق إصدار الصحيفة الإسلامية الرسمية في مصر، «اللواء الإسلامي»، اصدار صحيفة الأهرام الشهيرة[١٧]. وتتكاثر البرامج الدينية المتلفزة في كل الدول المسلمة بما في ذلك افغانستان الشيوعية أي حين كانت تدين بالشيوعية، بدءاً من عام ١٩٨٦.

أما على صعيد القانون فإن العودة إلى الإسلام (الأسلمة)، ظاهرة في كل مكان. وهي تطاول الدستور والأحوال الشخصية(وبالتالي قضية المرأة) والقانون الجزائي. وحتى الديكتاتوريتان العلمانيتان في سوريا والعراق وجدتا نفسيهما مضطرتين لتقديم تنازلات. وهكذا أعيد إدخال المراجع الدينية في دستوري البلدين: فالمادة الثانية من الدستور المصري لعام ١٩٧١ توضح بأن الشريعة «هي المصدر الأساسي للتشريع»؛ بينما اعاد الدستور السوري لعام ١٩٧١ ثم لعام ١٩٧٣ النص على وجوب أن يكون رئيس الجمهورية مسلماً. ودستور تركيا، (أكثر البلدان المسلمة علمانية) نص عام ١٩٧٢ على وجوب تعليم القرآن في المرحلتين الابتدائية والمتوسطة. أما دستور أفغانستان لعام ١٩٨٧ أي حين كانت لا تزال تحت السيطرة الشيوعية فإنه ينص على أن دين الدولة هو الإسلام.

وهكذا فإن دولاً كانت تقوم بالتشريع حتى الآن دون الرجوع إلى الشريعة (حتى ولو اضطرت إلى الاشارة اليها في النصوص) بدأت منذ عام ١٩٧٩، تعلن انتماءها إليها صراحة. فقانون الأحوال الشخصية صدر بمرسوم رئاسي في مصر عام ١٩٧٩، ومع هذا فإنه ظل يتعرض لنقد غلاة السلفيين. وأصدر السودان قانوناً جنائياً شرعياً (من الشريعة) عام ١٩٨٣. وفي باكستان أدخل الجنرال ضياء الحق منذ عام ١٩٧٩، نظام المحاكم الشرعية الموازية للمحاكم العادية. كما جرى تنفيذ قوانين جديده (القوانين الجزائية الشرعية واقتطاع الزكاة على الحسابات المصرفية عنوة عام ١٩٧٩، القانون حول شهادة العدول عام ١٩٨٤). لكن «قانون الشريعة» الذي جرى تقديمه عام ١٩٨٥ ليحل نهائياً محل القانون الانكلوساكسوني، لم يصدر في الواقع قط. وكذلك فإن قانون الأسرة الجزائري لعام ١٩٨٤، أعاد الاعتبار للتمييز القرآني بين المرأة والرجل في الطلاق وحضانة الأطفال[١٨]. وحتى برلمان الهند العلمانية، أكد عام ١٩٨٦ على وجوب استخدام القانون الإسلامي في كل ما له علاقة بالاحوال الشخصية عند المسلمين[١٩]. أما تركيا فهي حالة على حدة، لأن العلمانية فيها ينصُّ عليها الدستور، لكن الدولة قدمت تنازلات فرضتها موازين القوى المحلية دون أن تعلن ذلك صراحة: فالحجاب مسموح به في بعض الجامعات ومحظَّر في بعضها الآخر، وكتب التعليم الديني الالزامي لاتقدم سوى وجهة النظر المسلمة.

كما يتم استرداد الدول للإسلاموية أيضاً بواسطة اللعبة السياسية التي ازدادت مشاركة الإسلامويين فيها خلال الثمانينات. إلا أنّ هذه المشاركة شهدت عملية كبح فجائية فظة (وعابرة؟) عام ١٩٩١. فبين عامي ١٩٨٤ و١٩٨٧ حصل الاخوان المسلمون المصريون في اطار تحالف انتخابي على ١٢ مقعداً، ثم على ٣٢ مقعداً في البرلمان، ولكنهم قاطعوا انتخابات عام ١٩٩٠. وفي الأردن، الذي جرت فيه انتخابات للمرة الأولى بعد انقطاع دام ٢٢ سنة، حصل المرشحون الإسلامويون (الاخوان المسلمون والمستقلون) على ٣٤ مقعداً من أصل ٨٠، كان نصيب الاخوان منها ٢٢ مقعداً: وقد انتخب أحد هؤلاء، عبد اللطيف عربيات، رئيساً لمجلس النواب؛ في حين أن الوزارة التي تشكلت في كانون الثاني/ يناير ١٩٩١، ضمت العديد من الاخوان المسلمين. لكن سرعان ما أقصي عن الحكومة بعد التعديل الوزاري الذي جرى في شهر أيلول ـ سبتمبر ١٩٩١، بيد أن البرلمان أعاد انتخاب عربيات رئيساً له بتأييد من أنصار الملك. وفي المغرب، يحظى العرش بتأييد مجموعة عبد الاله بن كيران السلفية الجديدة، الجماعة الإسلامية، على الرغم من قمعه لحزب «العدل والانسان». وفي تونس، حصلت «حركة النزعة الإسلامية» التي أطلق عليها اسم «حزب النهضة»، على ١٤,٥٪ من

الأصوات في انتخابات نيسان/ ابريل ١٩٧٩، إلا أنها وجدت نفسها محظورة مطاردة عام ١٩٩١. والأمر نفسه في الجزائر، حيث أوقف الجيش قادة جبهة الخلاص بعد سنة من حصولها على ٥٤٪ من الأصوات في انتخابات حزيران/ يونيو ١٩٩٠ البلدية.

وعلى هذا فإن الموضوعات الإسلاموية قد تشوَّشت وصودرت من أصحابها وجرى تلوينها بتلاوين مختلفة، ولكنها انتشرت أيضاً. وضعف الإسلاموية الذي حولها إلى سلفية جديدة أزال الدينامية الثورية، لكنه أسهم ـ مؤقتاً على الأقل ـ في شيوع وتعميم عملية العودة إلى الإسلام (الأسلمة) واضفاء الشرعية عليها.

رسوخ الدول ـ الأمم

تلعب الشبكات عبر القوميّة (الاخوان المسلمون، الرابطة الإسلامية العالمية) دوراً أكيداً في نشر الدعاية الإسلاموية، إلا أنها لم تستطع أن تعيّن ـ كما رأينا سالفاً ـ سياسة أممية تكون في جوهرها أكثر من مجرد ترجمة لصراع المصالح بين دول المنطقة. وعلى هذا، فإنها تلتقي على الحد الأدنى من القواسم المشتركة بينها، وهو الدعاية السلفية الجديدة المحضة، أي المجرَّدة من بُعدها السياسي. ومن المؤكّد أن هذه الدعاية قد يكون لها، في مسار إعادة أسلمة المجتمع، نتائج جيوستراتيجية تتمحور، أساساً، حول مسألة ادماج المهاجرين المسلمين في المجتمع الغربي. وأما في ما تبقى فليس لمنزلة الشريعة في القانون السعودي أية علاقة ـ كما بيّنت حرب الخليج ـ مع مسألة التحالفات الاستراتيجية التي تعقدها المملكة السعودية. بل اننا نستطيع قول الشيء نفسه، بدون أن نخشى الوقوع في المبالغة أو نكاد، عن ايران التي تمارس سياسة قوة اقليمية قبل أي شيء آخر. وعلى هذا، فإن اطار الدول يظل حاسماً.

ثم ان زوال الطابع الايديولوجي عن العلاقات الدولية هو أمر يؤكده الموقف الأميركي من الإسلاموية. أما فكرة التعارض الراديكالي بين السلفية والغرب ففكرة ذات طابع فرنسي محض، شأن الفكرة التي تربط بين الإسلاموية والارهاب. أما الموقف الأميركي فقد كان أكثر غموضاً: إذ لم يرَ الأميركيون في الإسلاموية عدوّاً ايديولوجياً قط، فشجعوا السلفية المحافظة (المملكة العربية السعودية، باكستان، السودان في عهد جعفر نميري) لقطع الطريق على الراديكاليين. وقد قبلوا عداء الاخوان المسلمين وكافة السلفيين المحافظين للغربنة الثقافية كأهون الشرين؛ لأن هؤلاء بدوا لهم، وقبل أي شيء آخر، كحاجز أمام توسع ايران والاتحاد السوفياتي. لكنهم أيدوا أيضاً ـ إلى حين نشوب حرب الخليج ـ قطاعات واسعة من الإسلاموية الراديكالية (حزب اسلامي أفغانستان، الذي ظل الأميركيون يسلحونه حتى عام ١٩٨٩ وكذلك الجبهة الإسلامية للانقاذ الجزائرية

وجماعة غنوشي). لقد ترك الأميركيون - كما يحدث في المقاولات - لحلفائهم المسلمين (باكستان والسعودية) مسألة تسيير بعض المجموعات الإسلاموية: فالسفارة السعودية في واشنطن مثلاً، تضم منذ عام ١٩٨٢، «دائرة للشؤون الإسلامية» يديرها الأمير محمد بن فيصل بن عبدالرحمن الذي يشرف على الاتصالات بالمنظمات الإسلامية الأميركية، وعلى رحلات الإسلامويين الأجانب إلى الولايات المتحدة.

وحين يشارك الإسلامويون في اللعبة السياسية فانهم يفعلون ذلك على أساس قومي (أو وطني) وانطلاقاً من رهانات محلية. والمواقف التي اتخذها الاخوان المسلمون كانت مرتبطة دائماً بوضعهم، كلّ في بلده: فهم متعاونون مع السلطة في الكويت والأردن، معارضون مسالمون في مصر، معارضون مسلحون في ليبيا وسوريا: ذلك أن الوضع الداخلي لكل فرع من فروع الحركة، وليس الايديولوجية، هو الذي يحدد مواقف الإسلامويين. وإذا كان الاخوان المسلمون قد أبقوا على منظمة أو تنظيم عبر الحدود، فإن هذا لا ينطبق على المغاربيين والأفغان والأتراك، حيث تتقولب المنظمات دائماً في الاطار القومي (أو الوطني).

وثمة حالة لها دلالتها هي حالة الاتحاد السوفياتي، أو ما كان يعرف بذلك سابقاً: فتفكك الامبراطورية دفع المجموعات الإسلاموية إلى تنظيم نفسها على أساس الدول الجديدة، وليس إلى انشاء هيئة عبر قومية. كان ستالين قد نظم الإسلام السوفياتي في أربع «مفتيّات» جغرافية (عام ١٩٤١): أوروبا وسيبيريا، القوقاز الشمالي، أذربيجان، آسيا الوسطى وكازاخستان. والحال أن هذه «المفتيّات» الأربع تنقسم اليوم وفق الحدود القومية الجديدة: فالطاجيك والكازاخ يريدون الانفصال عن «مفتية» آسيا الوسطى التي يعتبرونها مقصورة على الأوزبك. ومفتية القوقاز الشمالي، انقسمت عام ١٩٩١ إلى خمسة كيانات تتوافق مع التقسيمات الادارية والسياسية (أربع جمهوريات ذات استقلال ذاتي ومنطقة استقلال ذاتي، وكلها ضمن جمهورية روسيا). والحزب الإسلاموي الوحيد الذي ينشط في كل الأراضي التي كانت تعرف بالسوفياتية، هو «حزب النهضة الإسلامية» الذي انشىء عام ١٩٩٠، والذي تبين أنه عاجز عن المحافظة على وحدة أمة المسلمين السوفيات، ويوشك أن ينقسم بين فرع مقرّه في جمهورية روسيا ويقوده تاتار وقوقازيون شماليون، وفرعه في آسيا الوسطى الذي هو طاجيكي في الأساس.

وعلى هذا فإن تأثير ومفاعيل الإسلاموية تبقى - إذا ما استثنينا فاصل الثورة الايرانية وحرب افغانستان - اجتماعية ثقافية أساساً: فهي تسم الشوارع والعادات، ولكنها لا تغير في موازين القوى في الشرق الأوسط. إنها لا تغير لا الحدود ولا مصالح الدول. ولم

تنشىء «قوة ثالثة» في العالم. بل لم تستطع حتى أن تقدم للجماهير المسلمة تعبيراً سياسياً ملموساً لعدائها للاستعمار. فهل تستطيع أن تقدم خياراً اقتصادياً بديلاً أو أن تحدث تحولاً في المجتمع؟ لا يبدو انها قادرة على ذلك.

الفصل الثامن

الاقتصاد الإسلامي بين الأوهام والبلاغة

يبدو أن مفهوم الاقتصاد الإسلامي لم يظهر إلا في القرن العشرين. فالاقتصاد في التقليد الإسلامي لم يؤتَ على ذكره كبنية مستقلة: والفعل الاقتصادي (الشراء، البيع، الامتلاك...) ليس سوى وجه من وجوه النشاط البشري الأخرى بعامة، وهو بصفته هذه، يخضع للشريعة. أما هذه الأخيرة فإنها تبرز عدداً من المفاهيم ذات الانعكاسات الاقتصادية[1]: الزكاة (التي تقتطع من موارد محدودة، كالمحاصيل، بهدف تخصيصها لنفقات معيّنة بدقّة مثل إعانة المحتاجين) وتحريم عقود الغَرَر، أي تلك التي تحتوي على عنصر مُريب (الأمر الذي يستبعد عقود التأمين وإقراض المال دون المساهمة في المخاطر)، وأخيراً تحريم كل ما يسمى الربا[2]. وهذا كله يحدد شروط الحلال للمال الذي يُستخدم لشراء ملك. وتنصُّ الشريعة حول الميراث والملكية والانتفاع والأنفال (الغنيمة) وحقوق الجماعة الخ.. وهذه المفاهيم مبنية، كما هي الحال دائماً في الفقه الإسلامي، على أساس من الأحاديث النبوية ومن أحكام معزولة وأخبار وأمثلة وأقوال وأحاديث، الخ... في حين أن الشراح يأخذون هذا كله ويصوغونه في منظومة وفق طريقة استقرائية وأخلاقية.

ينظر العلماء التقليديون إلى هذه الأحكام ويعقلونها على أنها عناصر من القانون الإسلامي من بين عناصر أخرى: فهي لا تنشىء حيزاً مستقلاً بذاته ليشغله «قانون تجاري» او نظرية اقتصادية، حتى ولو تركت تأثيراً مباشراً على النشاط الاقتصادي. ونجد مثالاً صالحاً على هذا المسعى في كتاب الامام الخميني «توضيح المسائل» الذي يعالج الاقتصاد على طريقة العلماء الكلاسيكيين: فمصطلح «اقتصاد» لا يرد في هذا الكتاب. وفصل «البيع والشراء» (خريد و فروش) يأتي بعد الفصل المتعلّق بالحج، ويقدم المسائل الاقتصادية كأعمال فردية تخضع لتحليل أخلاقي: «فالإقراض (بدون فائدة) هو من النوافل التي توحي بها الآيات القرآنية والسنّة»[3]. أما الاصلاحيون السلفيون فانهم قليلاً

ما ابدوا اهتماماً، كما رأينا، بالمسائل الاجتماعية الاقتصادية. وعلى هذا فإن التفكير حول الاقتصاد الإسلامي هو عمل فريد، انفرد به الإسلامويون حتى ولو أن تياراً تقنوقراطياً محافظاً ظهر في وقت متأخر (في الأوساط السعودية والباكستانية) ولا يزال يجهد في تكييف الممارسة المصرفية الحديثة مع القواعد القرآنية.

الاقتصاد الإسلامي: بناء ايديولوجي

انطلق الإسلامويون هنا، مثلما فعلوا بشأن النصاب السياسي، من مقولة، «الاقتصاد» وهي مقولة معزولة ومحددة بالحداثة الغربية، وهكذا أصبح «الاقتصاد» موضوعاً لبحث نوعي خاص، كما يظهر من عدد الكتب والمقالات التي صدرت في النصف الثاني من القرن العشرين، والمكرسة للاقتصاد حصراً، ودون ادراجه في مصنفات القانون والفقه العامة[٤]. وقد قام الإسلامويون بعملية تصور ومنهجة وتنظيم للأحكام الشرعية الأساسية لتكوين كلٍّ متماسك «وعملاني» يقدم طريقاً ثالثة بين نظامي القرن العشرين، الماركسية والرأسمالية[٥]. وبما أن الرأسمالية لم تكن قط ايديولوجية اقتصادية، لذلك فإن الماركسية هي التي تشكل مرآة المجهود الإسلاموي ودافعه. ومهما كانت التوليفة التي جرى تركيبها تحت اسم الاقتصاد الإسلامي، فإن المسألة هنا لا تعدو كونها مسألة بناء ايديولوجي قبل كل شيء.

وقوام النهج الذي يسلكه الإسلاميون الراديكاليون هو الانطلاق، ليس من مفاهيم قرآنية بل من تحديد فلسفي وأنثروبولوجي للاقتصاد (كامتداد للانسان بصفته كائناً ذا حاجات مثلاً)، مستمد أحياناً من تحليل للكتاب الكلاسيكيين الغربيين (لاسيما روسّو وماركس)، مستشهدين بآيات قرآنية ليلتقوا من ثم بالإسلام كحل لمآزق الفكر الغربي التي يستحيل عليه الخروج منها، ولكن في الاطار المفاهيمي الذي تطرحه هذه الفلسفة[٦]. وعلى سبيل المثال فإن أبو الحسن بني صدر يسترجع انثروبولوجيا «متمركسة» («العمل والعمل وحده هو أساس العلاقة بين الانسان والله، وبينه وبين الآخر وبينه وبين الأشياء»)؛ ثم يسند ما يذهب إليه باستشهاد قرآني «وَأَن ليسَ للإنسانِ إلاّ مَا سعىٰ» (القرآن، سورة النجم، آية ٣٩) ليخلص إلى استنتاج واقعة كون الحق والملكية يستندان إلى العمل قبل أي شيء آخر[٧].

ويستند منطلق الاقتصاد بحسب الإسلامويين إلى انثروبولوجيا مماثلة لما أوردناه في الفصل الثالث من هذا الكتاب، أي «انثروبولوجيا فقهية»، يتم تعريف الانسان فيها بأنه مخلوق لله، ممهور بالعقل، وينمو في دائرتي الحاجة والخلاص في آن معاً، أو باختصار، إنّه يتحدد «كطبيعة» (مع حاجاته الجسمانية) ذات غائية تنمو نحو غاية هي خلاصها.

وانما وُجِد الاقتصاد لأن الانسان هو كائن ذو حاجات. وعلى هذا فإن الاقتصاد يهدف إلى إشباع هذه الحاجات. لكن، لمّا كانت غاية الإنسان العليا هي الخلاص، فإنّه ينبغي لنشاطه الاقتصادي أن يُمارس في إطار خلقي ومعنوي يحدّده القرآن. إنَّ الاقتصاد وسيلة وليس غاية. وهذا لا يعني أن المنظّرين الإسلامويين يمتدحون الزهد والتقشف. لا: فاحترام القيم لا يتيح للمؤمن التمتع بأرزاق وخيرات الأرض وحسب، بل إنه يستتبع بالضرورة ازدهار الأمة والتنمية الاقتصادية.

والشر هو منطق اشباع الحاجات الذي ينسي الانسان غائيته: إنه الإفراط و«التورم». وعلى هذا فإنه لا بد من القصد والاعتدال في الاستهلاك من جهة، وضمان اعادة التوزيع باتجاه أكثر عوزاً من جهة أخرى.

الاقتصاد الإسلامي: رؤية اشتراكية ديموقراطية

ليس لدى الإسلامويين، ومن بينهم الأكثر راديكالية، تأويل شيوعي للاقتصاد الإسلامي، وبالمقابل فإن مفهوم «العدالة الاجتماعية»، لا بل «الاشتراكية الإسلامية»، يظهر لدى الاخوان المسلمين ولدى الايرانيين[٨]؛ وهذه النزعة الاشتراكية تُبرِزُ ما يتيحه الشرع الإسلامي من تحديد للملكية، في حين أن النزعة المحافظة تجعل من الحق في التملك حجر الزاوية في الاقتصاد الإسلامي. والراديكاليون يقدمون، على وجه العموم، رؤية «اشتراكية ديموقراطية» للاقتصاد، تعترف بالملكية الخاصة، ولكنّها تريد ضمان العدالة الاجتماعية بالحدِّ من التراكم وإعادة توزيع الثروات بواسطة الدولة، وذلك عبر جمع ومنهجة وتنظيم المبادىء الاقتصادية المبعثرة في الشريعة (الزكاة وسواها). وفي اطار منطق اضفاء الشرعية على التجديد بالعودة إلى الأصول، فإن المنظّرين الإسلامويين يرجعون إلى انموذج المجتمع الإسلامي الأوَّل، أي إلى عصر النبي، حيث ينصبون أحد صحابته، أبو ذر الغفاري، كمبشر بالاشتراكية الإسلامية.

يتم الحدّ من المراكمة بإدانة الترف الذي يذهب إلى أبعد من اشباع الحاجات، وإدانة الاكتناز والريوع، أي، باختصار، كل دخل لا يُبرَّر بعمل أو بالتعرض لمخاطر، أو بكلمة واحدة، كل ما يتصل بالاحتكار[٩]. وعلى هذا فإنه لا بد أولاً، من رسم الحدود للتعطش إلى التملك. وأوَّل هذه الحدود هو الأنموذج الخلقي للمسلم الصالح: إنه مثال النبي الذي يقدم صورة عن زَمِّ النفس وقصر الذات وعن القصد والاعتدال. غير أن الإسلامويين الراديكاليين لا يقنعون بهذا الحث الأخلاقي بل يؤوّلون الأحكام القرآنية بما يجعلها نظاماً يأذنُ للدولة بتنظيم اعادة توزيع الثروات. وأول تحديد هو ذاك الذي يحدّ من الملكية حتى ولو كانت شرعية محلَّلة في مبدئها. ولهذا الحدّ أساس فقهي: فليس للانسان الا الانتفاع

بالأرض وأرزاقها، أما ملكيتها العليا فلله وحده[١٠]. وبعد انزلاقات متتالية قد تَرجعُ هذه الملكية السامية إلى الأمة ثم إلى الدولة الإسلامية (المتجسدة عند الشيعة في الامام)[١١]. وهكذا يبرر هؤلاء المنظرون التأميم واستملاك الدولة، وهو استملاك يعززه التحريم القرآني لتملك بعض الخيرات الأولية كالماءِ والوقود والمرعى والمناجم[١٢].

بعد ذلك لا بد من ضمان إعادة التوزيع، لأن اعادة التوزيع تُجَنِّبُ المراكمة ومن ثم لأنها تتيح أداء الفرائض الشرعية الدينية (الصدقة والزكاة). والزكاة تحقق هذا التطلّب المزدوج: فهي إذ تقتطع من رأس المال، فإنها أداة للحد من المراكمة، كما ينبغي لها، من جهة ثانية، أن تستخدم لصالح فئات محددة من الأهالي وبينهم المعوزون، وأن تستخدم في الدفاع عن الدين وعن الأمة[١٣]. وكذلك فإن قوانين الإرث تعمل، بتجزئة الإرثِ، ضد المراكمة، لأنَّ لا وريث ذا أفضلية في الشريعة الإسلامية: فالفروع والأصول والكنانة يرثون جميعاً تبعاً لقربهم من المتوفى وتبعاً لجنسهم (للذكر نصيب الانثيين).

هذا التفويض من الله للأمة ومن الأمة للدولة الإسلامية، يتيح للإسلامويين الراديكاليين بأن يجعلوا من الدولة محرك التنمية الاقتصادية، مبررين بذلك سياسة تأميم المصارف والتنمية الاقتصادية المركزية التي ستكون فعل إيمان الحكومات الايرانية تحت سلطة رئيس الوزراء مير حسين موسوي (١٩٨١- ١٩٨٩).

وثمة نقطة تغيب على وجه العموم في التفكير الاقتصادي الإسلاموي ـ باستثناء فكر سيد قطب ـ هي مسألة الاصلاح الزراعي. فمثل هذا الاصلاح يفترض، من جهة أولى، إعادة نظر، في العمق، بمفهوم الملكية، كما أنه يطرح بخاصة مشكلات الأوقاف التي تنال دخلها من حسن سير المؤسسات الدينية. وهكذا فإن خمسين بالمئة من الأراضي المزروعة في مقاطعة خراسان الايرانية، تابعة لمؤسسة «استان قدس»، التي تدير مسجد الامام الرضا في مشهد. واعادة النظر في أملاك الوقف يطاول أساس استقلالية المساجد ورجال الدين المالية. ولهذا فإنَّ أكثر الفترات التي نزعت فيها الثورة الإسلامية الايرانية إلى نهج عالمثالثي، لم تشهد اصلاحاً زراعياً. بل على العكس، فإن معارضة الاصلاح الزراعي قد لعبت دوراً حاسماً في الانتفاضات الإسلاموية (ايران عام ١٩٦٣، وافغانستان عام ١٩٧٨).

أولوية المعيار الاخلاق

نجد في المفهوم الإسلاموي للاقتصاد المسألة المركزية للانموذج الأخلاقي. والواقع أنه إذا كان لأحكام القرآن أن تنفذ بتوسط مؤسسات كالدولة، غير أنها تستند جميعاً إلى انثروبولوجية ينبغي للإنسان فيها، وهو الكائن ذو الحاجات، أن ينظِّم نشاطه وفقاً لمثال

أخلاقي هو مثال النبي. والمثل الأعلى في مجتمع إسلامي، بحسبِ بني صدر، هو «الانتاج حسب القدرة والاستهلاك بحسب التقوى». ذلك أن هذا الحد من الاستهلاك هو وحده الذي يستطيع ضمان فائض واعادة توزيعه، تلقائياً في حال من يتقيّد بالتقوى، وإكراهاً في حال من يرفض[١٤]. والتقوى هي الفضيلة كتحديد ذاتي، أي أن ترسم حدود نفسك بنفسك. وإعادة التوزيع تضمن الضروري لكل فرد، لأن الله ما كان ليضع خلقه في عالم الندرة: الندرة هي نتيجة الاحتكار، أي نتيجة غياب التقوى وفقدان الفضيلة. اشباعُ الحاجات يتيح تكريس النفس لما هو أساسي: «فالاكتفاء الذاتي مادياً، هو فرصة للتقدم على طريق التقوى»[١٥] والمؤسسات ليست قائمة إلا للعودة بالانسان إلى المثال الخلقي. ولو اتُّبع كل انسان فردياً المثال الخلقي النبوي، لما كان ثمة حاجة للتشريع من خارج. فالدولة، حتى في نظر كاتب سياسي مثل بني صدر، تتلاشى لصالح الامامة أو «الامام» الذي يحدده الكاتب المذكور، ليس كقائد يقود، وإنما كمن يوحد المجتمع ويرمز إليه: «المجتمع الذي أصبح «توحيدياً». لأن مجرد حضوره، أي حضور الامام، في قمة النظام يمنع تشكّل هيكلية سلطة منفصلة قادرة على الاستيلاءِ على فائض القيمة لتأبيد سلطتها. الامام هو «رمز الاجماع» والمرآة التي تعكس صورة التوحيد»[١٦].

والإسلامويون ينظرون إلى احترام المعيار الأخلاقي كوسيلة للتمتع بخيرات الأرض، خلافاً للزهدية المسيحيّة. وثمة لازمة تتردد في الاقتصاد الإسلامي مفادها الربط بين احترام الأخلاق والازدهار. فالعالم ليس «وادي الدموع»، بل دنيا انيط بالانسان حق التمتع بها والانتفاع بها. والفاعل الاقتصادي الأساسي يظل في جميع الأحوال، الفرد الذي يسلك بحسب قواعد الشريعة التي تنفذها الدولة.

الرؤية «الإسلاموية اليسارية» المتجسدة في الثورة الايرانية تراجعت تدريجياً، وحلَّت محلَّها في ايران وفي بقية العالم الإسلامي رؤية أكثر ليبرالية وأقل توسّلاً للدولة - على الأقل في ميدان الاقتصاد. وقد واكب هذا التطور، على نحوٍ موازٍ، الانتقال من الإسلاموية إلى السلفية الجديدة، ورافق انتشار الرسالة الإسلاموية في أوساط أوسع (رجال أعمال، طلاب اقتصاد...) وبأيةِ حال فإن البرنامج الإسلاموي لم يكن برنامجاً ذا نزعة «جماعاتية» قط، خلافاً لمعتنقي لاهوت التحرير المسيحي، الذين يحاولون أحياناً أن يجعلوا من الجماعات أو المتحدات القاعدية هي العامل المفعِّل للاقتصاد. وإذا كنا نستطيع أن نجد في اليسار الإسلاموي (مثل مناضلي «الحملة الصليبية لإعادة الاعمار» في ايران) فكراً تعاونياً ما، فلأن الحالة الذهنية العامة لدى الإسلامويين، ومن باب أولى، لدى السلفيين الجدد، تقضي بتشجيع المؤسسة الفردية الحرة ثم تعوض عن ذلك بخطاب أخلاقي حول ما ينبغي أن تكون عليه ممارسة العناصر الفاعلة في الاقتصاد. والجبهة

الإسلامية للانقاذ الجزائرية، شأن حزب الرفعة التركي (والاحالة إلى الرَّغَد الدنيوي هنا، ليست عرضاً ولا مصادفة) يؤيد المبادرة الفردية، وتحويل القطاع العام إلى قطاع خاص: فالراديكالية السياسية هنا (بالنسبة للجبهة الإسلامية) أو التقنوقراطوية، لا صلة لها بالاعجاب بالانموذج الاشتراكي، الذي فقد، بأية حال، ألقه وجاذبه.

ايران الخميني: تنويع على شكل من أشكال الاشتراكية الدولية في العالم الثالث

كان «لأسلمة الاقتصاد» في إيران معنيان مختلفان تبعاً للفاعلين. فمعنى أسلمة الاقتصاد بالنسبة للإسلامويين هو اعطاء دفع للتأميم ولاعادة توزع الثروات لصالح الأوساط الشعبية: وقد كانت تلك رؤية كافة الاشتراكيين الذين أعطوا الأولوية للدولة في العالم الثالث، وسادت في ايران إلى حين وفاة الخميني. أما بالنسبة للمحافظين (كبار رجال الدين والبازار) فإن المسألة هنا هي، بخاصة، مسألة حماية الملكية الفردية وتقديم اطار شرعي للسعي وراء الربح. وكانت نتيجة هذا النزاع الدائم تجميد كافة القرارات الكبرى: فأنصار القطاع العام والدولة موجودون في البرلمان الذي يملك سلطات تقرير هائلة بشأن المسائل الاقتصادية (التصويت على القوانين وكذلك مراقبة الوزراء افرادياً وإسقاطهم)؛ و«الليبراليون» موجودون في مجلس المراقبة الذي يسيطر عليه كبار رجال الدين، والذي يتولى التحقق من موافقة القوانين التي يقترع عليها البرلمان للإسلام. وكلا الفريقين يزيد من اسلامية خطابه لكي يضفي عليه المزيد من الشرعية. ولكن لا بد من الملاحظة، انه ليس ثمة ترابط ضروري بين الراديكالية السياسية وبين تدويل (من دولة) الاقتصاد: فالليبراليون في الاقتصاد، شأن المجموعة التي شكّلها آية الله قمي حول صحيفة «رسالت»، أو شأن جمعية «حجتيه» هم متشدّدون جداً على الصعيد الفقهي والشرعي.

وقد عارض المجلس، بصورة أساسية عدداً من القوانين ذات الطابع الاقتصادي (مثل الاصلاح الزراعي)، إلا أنه لم يحاول قط تحديد ماهية الاقتصاد الإسلامي بصورة إيجابية. والواقع أن مجلس المراقبة هذا لطالما دافع بثبات عن رؤية ليبرالية للاقتصاد، بذريعة التوافق مع الإسلام، معارضاً اسلام البرلمان الذي هو اسلام «اشتراكي» ويُغلّب الدولة، وقد ترجم حرصه هذا بسلسلةٍ من التدابير، التي هي ليست اسلامية في حد ذاتها، ولكنها تستجيب لدواعي اشتراكية عالمثالثية: ضبط المستوردات بتراخيص وأذونات، تحديد سعر العملات بقرارات، احتكار الدولة لعدد من النشاطات، اعاقة تنامي الرأسمالية الوطنية لصالح قطاع الدولة.. الخ.

وحين ندقق في محصلة أسلمة الاقتصاد الايراني نلاحظ أنها كانت أسلمة سطحية.

فالأوقاف التي حاول الشاه السيطرة عليها دون أن يزيلها، عادت إلى حالتها الأولى تماماً، ولكن ادارتها ادارة تقنوقراطية بالكامل. «فاستان قدس»، التي تدير الأوقاف الهائلة التابعة لمقام الامام الرضا هي أقرب إلى المؤسسة المالية القابضة (هولدنغ) الحديثة منها إلى الجمعية الخيرية أو المؤسسة التقوية، لولا أنها تحتفظ بوظيفة الاحسان الخيري. وكذلك حالة المؤسسات والجمعيات الثورية مثل «مؤسسة المستضعفين» و«مؤسسة الشهداء»، فهي «هولدنغ» أمنت تحويل المداخيل إلى المجموعات والأوساط المؤيدة للنظام (وليس إلى طبقات أو شرائح من الأهالي). وتحويل المداخيل (أي افتقار الأجراء، إثراء من يجدون أنفسهم في وضعية الوسيط بين الدولة والسوق) أمر نجده في كافة أنظمة العالم الثالث، حيث تسيطر دولة مركزية على اللعبة في اقتصاد سوق داخل نظام نقص في العملات الصعبة[١٧]. وواضح أنه ليس لهذا الوضع أية علاقة بأية عملية اعادة توزيع للثروات مؤسسة على العدالة الاجتماعية.

والأمر الأكثر اثارة للدهشة، هو أن النظام الضريبي لم يتحول إلى الإسلام. فالمسيحيون مثلاً لا يخضعون للجزية ويتبعون النظام الضريبي العام. والتأمين لم يلغ (مع أن المفترض في الغرر الذي هو عين مبدأ التأمين أن يستبعد نظرياً من كل عقد). والعقود الموقعة مع الخارج تقبل جميعها مبدأ الفائدة. وأواليات الاقتصاد العميقة تراوح بين الليبرالية الرأسمالية والتدويل (من دولة) الاشتراكي.

أما النظام المالي والمصرفي فانه يعمل أساساً على أساس المضاربة. وثمة ١٣٠٠ صندوق إقراض إسلامي في ايران «أصبحت دكاكين مرابين»[١٨]؛ وقد جرى تجميعها بضغوط من البازار في اطار «منظمة الاقتصاد الإسلامي» التي تدفع معدلات فائدة سنوية تتراوح بين ٢٥ و٥٠٪، ولكنها فوائد تسمى «مشاركة في أرباح المؤسسات»، وتمتصُّ وتُصرِّف في قطاع المضاربة، ادخاراً لا تستطيع مصارف الدولة، المهتمة بالتثمير والتوظيف، ان تجزيه بأكثر من ٩٪. وعلى أية حال فإن المبادىء التي تحكم المصارف الإيرانية هي ذات المبادىء التي تحكم المؤسسات المالية الإسلامية السنِّية التي ظهرت في الثمانينات.

النسخة المحافظة والتقنوقراطية للاقتصاد الإسلامي:

المصرف الإسلامي

يوجد اليوم نمطان مُتحَقِّقان من الاقتصاد الإسلامي. هناك الرؤية الإسلاموية الدولتية الاجتماعية، التي تجسدت في ايران، وفي ايران الخميني وحدها (بين ١٩٧٩ و١٩٨٩). وهناك الرؤية التقنوقراطية المحافظة التي نُفِّذت، جزئياً، في باكستان، وفي بعض المصارف

والمؤسسات المالية الإسلامية في الشرق الأوسط. وقد جرت المحاولتان في الحقبة الزمنية نفسها، أي بدءاً من عام ١٩٨٠. وإذا دققنا في محصلة التجربتين، وجدنا أنه حيثما قام «الاقتصاد الإسلامي»، فإنه لا يتناول إلا القطاع المصرفي حصراً، ولا نجد فارقاً، على هذا الصعيد، بين الرؤيتين. والغريب ان الإسلامويين، برغم ميلهم الانتاجوي، لم يولوا اهتماماً لتطوير نظام انتاجي اسلامي وتنميته. وكان الاخوان المسلمون المصريون، في عهد حسن البنا، قد انشأوا «شركة المعاملات الإسلامية» عام ١٩٣٨[١٩]، أي شركة استثمار تعمل وفق المبادىء الإسلامية (توزيع الأرباح) ومؤسسات صناعية صغيرة، إلا أنها لم تستطع الصمود بعد أزمة عام ١٩٤٨ السياسية. والواقع أن الإسلامويين اكتفوا بالدعوة إلى أسلمة النظامين الضريبي والمصرفي، ولكن على أسس تخلو من أي نزوع ثوري.

ترتكز فكرة المصارف الإسلامية إلى تصور تقنوقراطي، غير ايديولوجي، للاقتصاد الإسلامي لا يخرج من النطاق المالي، وجزئياً، من النطاق الضريبي[٢٠]؛ ويهدف هذا المسعى المعتمد في بلدان مثل السعودية وباكستان، إلى «أسلمة» الممارسات الراهنة في الاقتصاد الحديث، وفي المجالين المالي والضريبي، دون التشكيك بالنظام الاجتماعي والسياسي: فالأمر هنا لا يعدو كونه توسّعاً تقنوقراطياً للسلفية التقليدية بهدف إتاحة المشاركة في الاقتصاد الحديث أمام المسلم الصالح[٢١]. لكن هذا الموقف يتجاهل غائية العمل الاقتصادي، ناهيك عن تأثيره الاجتماعي. فنحن هنا، لم نعد في مجال الإسلاموية السياسية. لكن هذه الصيغة التقنوقراطية هي التي تسود النظام المصرفي الايراني والمؤسسات المالية الإسلامية القريبة من أوساط الاخوان المسلمين.

إن مبدأ المصرف الإسلامي يقوم على استثمار أمواله وفق نظام تقبل به الشريعة، وبعيداً عن التصور الأخلاقي للاقراض الذي يجعل من رفض كل زيادة في المبلغ المُقرض فعلاً تقوياً[٢٢] فالربح الحلال هو الربح الذي يترتب على عملية مالية يكون مُقرِضُ المال طرفاً فيها، ويشارك في تحمل المخاطر، خسارة وربحاً. والغرران الرئيسيان لذلك هما:

١ـ المضاربة حيث يقدّم المصرف المالي ويتلقى نصيبه من الأرباح ويتحمل نصيبه من الخسائر.

٢ـ المشاركة، حيث لا يستطيع المصرف أن يوظف أكثر من شريكه الخاص وحيث يملك حصصاً يستطيع بيعها.

واللافت أنّ ما من فوارق بين الشيعة والسنّة حول مسألة المصرف الإسلامي هذه. فقد طوَّرت ايران نظاماً مصرفياً على أسس وقواعد المنظرين الباكستانيين والسعوديين

عينها. «فالنظام المصرفي الإسلامي» الذي صدر عام ١٩٨٣، هو في الواقع عملية مطابقة على الورق بين ممارسات رأسمالية بالكامل وبين التحريم الإسلامي للفائدة. فثمة في ايران عقود «مضاربة» وعقود «مشاركة»، وثمة كذلك مبدأ الشراء «السلف» أو المسبق، وهي صيغة شرعية للقرض[٢٣]. والمصارف ملزمة باعطاء قروض من دون فائدة، إلا أنها في هذه الحال تقتطع كلفة الرسوم. وتستطيع المصارف أيضاً أن توظف مباشرة وفق صيغ معقَّدة وتخضع لرقابة شديدة من قبل الدولة. أما الودائع فهي على نوعين:

١ـ القرض الحسن، وهو وديعة مصرفية يودعها الأفراد ولا يترتب عليها فائدة، لكن يسمح للمصرف أن يقدم علاوات أو تحفيزات متنوعة للمودعين؛

٢ـ ودائع الاستثمار لأجل محدّد: حيث يتقاسم المصرف والمودع مخاطر ومغانم الاستثمار.

أما على الصعيد الضريبي، فقد أدخلت باكستان الزكاة على صيغة اقتطاع تلقائي إلزامي على الحسابات المصرفية، ثم تسلم المبالغ المقتطعة على هذا النحو إلى لجنة توزيع الزكاة على مستحقيها حسب أحكام الشريعة، ومن بين هؤلاء المستحقين، الجباة أنفسهم.

انجازات الاقتصاد الإسلامي خارج ايران

إن أسلمة الاقتصاد تكمن فقط في منصّات اسلامية تتعامل مع واقع أقل إسلامية مما يبدو بكثير، ولكنّه ينشأ على نمطٍ يمكن وصفه بـ «التقنوقراطي المحافظ»: فالأمر هنا لا يعدو استحداث وسيلة يستغلها المؤمن لتثمير أمواله دون أن يخالف أحكام الشريعة. وعلى هذا، فإن المبادرة هي دائماً مبادرة خاصة. والمصارف الإسلامية الكبرى (مصر، فيصل الإسلامي، بيت المال الكويتي)، لا علاقة لها بالدول الإسلامية: مهمّتها، في الأساس، تنحصر في تثمير رساميل مساهمين كبار واجتذاب الادخار الشعبي وتصريفه. فثمة انفصام بين المالية الإسلامية والدولة الإسلامية. المملكة العربية السعودية لم تحوّل نظامها المصرفي الرسمي إلى الإسلام قط. وإنشاء المصارف الإسلامية الخاصة لا يهدف إلى تغيير المجتمع وإنما إلى اجتذاب زبائن جدد من نوعية خاصة.

إن الدافع إلى التعامل مع المصرف الإسلامي يبدو مزدوجاً: تجنب إثم الرّبا بالطبع، ولكن أيضاً تثمير المال[٢٤]. والحال أن المصارف العادية، أجنبية كانت أم وطنية، لا تقلل من قيمة الادخار: والمبرّر الذي تتخذه المصارف الإسلامية هو أنها لا تجنِّب الزبون الإثم

وحسب، بل إنها توفر له ربحاً أكبر. وبما أنها موجودة في بلدان ذات اقتصاد مترنّح ومعدلات تضخم مرتفعة (ايران، باكستان) فانها لا تستطيع أن تستمد أرباحها من الانتاج الصناعي، بل ينبغي لها أن تقدم أرباحاً تفوق نسبتها نِسَبَ التضخم. والحال أن ضرورة تقديم أرباح مرتفعة لكي تصبح أكثر اجتذاباً للزبائن من المصارف العادية، تعني ضمناً، اعتماد ضرب من المغامرة الاقتصادية وبالتالي المضاربة. وحين يطبق مبدأ تقاسم المخاطر والأرباح بنزاهة فإنه يدفع إلى القيام فقط بعمليات قصيرة المدى. وهكذا، حيثما أنشئت مصارف إسلامية، أو حيثما أنشأت المصارفُ «العاديةُ» «قطاعاً اسلامياً» (مثل مصرف الاعتماد والتجارة الدولية، BCCI وهو مصرف ادارته باكستانية ورساميله اماراتية وقد أحدث إفلاسه هزّة في العالم الإسلامي عام ١٩٩١) فقد عملت أساساً على المضاربة والعمليات على المدى القصير.

والحال أن المضاربة تفضي، عاجلاً أم آجلاً، إلى الافلاس. والأمثلة على إفلاس المؤسسات المالية «الإسلامية» لا تحصى. فمصرف الريّان، الذي تأسس في مطلع الثمانينات في مصر، على أساس مبدأ اقتسام الأرباح (الأمر الذي يدخل فكرة اقتسام المخاطر وهي فكرة أساسية في تمييز الربح المشروع عن الفائدة والرِّبا) كان يُقدِّم مداخيل تتراوح بين ٢٤ و٣٠٪، في حين أن مصارف الدولة كانت تقدم ١٣٪[٢٥]. وسرعان ما تبين أن مثل هذه المداخيل كانت تستمد من المضاربة في الأسواق العالمية: فقد كان النجاح المؤقت الذي حققته المصارف الإسلامية، يعود إلى لعبها على ما هو غير مستقرّ في الأسواق الغربية (سوق الذهب في شيكاغو، مثلاً، بالنسبة لمصرف الريان). وحين تعاكسُ الظروف (أزمة وول ستريت في تشرين الأول/ اكتوبر عام ١٩٨٧) يقع الافلاس.

إن اقتصادات الشرق الأوسط هي في الأغلب اقتصادات مضاربة، وقد يكون ذلك بسبب أن الدولة هي العامل الرئيسي في الدفع والتحفيز الاقتصادي (تأميم، حماية، الرقابة على أذونات الاستيراد والتصدير وكذلك على العملات الصعبة). والحال أن هذه الدولة تبدو معادية، على وجه العموم، للرأسمالية الوطنية (ايران، سوريا، الجزائر)، ولكنها ترعى علاقات استزبان بين بيروقراطييها والمضاربين. فجهاز الدولة هو الذي يسمح بتملك فائض القيمة؛ ومن هنا نشأت صورة «الموظف/ المنتفع» بحسب تعبير ميشال سورا الصائب[٢٦]، إذ يوظّف المال في حقل المضاربة لا في حقل الانتاج: و«الاقتصاد الإسلامي» يستجيب بالكامل، برغم الخطاب التبريري، لعلاقات الدولة/ المضارِبَة السائدة في معظم البلدان المسلمة. والإسلام (أو الأسلمة) لا يفعل في الغالب سوى تقديم غطاءٍ أكثر اتساعاً وأنصعَ بياضاً لعلاقات المضاربة والاستزبان هذه.

إن انعدام تأثير سياسة «الأسلمة» على الاقتصاد والمجتمع تأثيراً حقيقياً، هو أمر ملحوظ في باكستان، حيث لم يترك اقتطاع الزكاة أي أثر جدي على إعادة توزيع المداخيل، هذا إذا افترضنا أن جبايتها كانت نزيهة[٢٧].

وعلى هذا، يمكن القول إذاً إن المصارف الإسلامية ليست مؤسسات تستخدم لتمويل الحركات الإسلاموية. بل إننا نجد أن من يقف وراء المصارف الإسلامية هم من السعوديين والباكستانيين والكويتيين. ومن المؤكد أن بعضاً من مؤسسي المصارف الإسلامية، أمثال السعودي صالح كامل الذي يدير مجموعة «بركة»، هم مسلمون أتقياء مهتمون شخصياً بتقديم خيار اسلامي بديل من المصارف القائمة. وكثيرون منهم يقيمون صلات مع الاخوان المسلمين، بدءاً بكامل نفسه، لكنَّ المصارف الإسلامية حرصت على عدم التماهي مع الحركات الإسلاموية[٢٨]. إن هدف المصارف الإسلامية هو اجتذاب نمط من الإدخار من بين المدخرين «الإسلاميين» وليس تمويل حركات اسلامية أو حتى المساهمة في إنشاء نطاقات اسلامية أو «مُؤَسْلَمة». «المصرف الإسلامي» هو ذريعة تسويق (ماركتنغ) وليس بداية نظام اقتصادي جديد: الإسلام هنا هو لافتة اجتذاب ليس إلّا. ويؤكّد هذا الأمر أن عدداً من المصارف تعمد إلى افتتاح فرع أو مجرّد منصّة اسلامية، أو تقدم تأويلاً «اسلامياً» لممارساتها دون أن تغير ممارساتها التجارية على الاطلاق. ولكي نؤيد ما نقول بمثال، يكاد لا يكون كاريكاتورياً، فإننا نسوق هذا الاعلان الذي ظهر في مجلة شهرية تصدر باللغتين العربية والفرنسية (والنص وضع أصلاً بالفرنسية):

«شركة ونترثور... تقدّم لكم شروطاً مجزية جداً للتأمين على أملاككم، بل انها تفعل أكثر من ذلك. فلأسباب أخلاقية ومعنوية ترتبط بالدين، ليس من المرغوب فيه التحدث عن ضمانات في حال الوفاة. وقد وضعت ونترثور حساب ادخار ضماناً لسن التقاعد، ويُسمَّى العقد الذي يغطيه «منعطف التقاعد» الذي يتم وفق المبدأ التالي: لدى الاكتتاب بهذا العقد فانكم تفتحون حساب ادخار مثاباً، منذ بضع سنوات، بنسبة ١٢,٥٪ سنوياً. وكما تلاحظون فإن ونترثور تعطي زبائنها الفرصة للاستفادة (كذا) من مشاركة بالأرباح بنسبة ٩٥٪ منها (كذا، مكرر)...»[٢٩].

إذ يتعلّق الأمر، في المحصلة، بترجمة نتاج مالي، حددته وزارة المالية الفرنسية، ولا صلة له بالتأويل القرآني، بمصطلحات اسلامية (لا مضاربة على الوفاة، المشاركة في الأرباح) فالمعطى المالي لا يتغير ولكنَّ الاعلان عنه يغيّره.

الاقتصاد الإسلامي المستحيل

إن أسلمة الاقتصاد إذاً هي مسألة بلاغية إلى حد بعيد. واخفاق الثورة الايرانية في

تحويل المجتمع، قد حطّم الحلم باقتصاد اسلامي محض. ويبقى على المسلم الورع، أن يوفق بين أعماله وأحكام الشريعة: وعلى هذا، فإنه يستطيع إما أن ينسحب من العالم الحديث، وإما أن يستخدم أدوات تزكية الأرباح المتمثلة بالمصارف و«المنصّات» الإسلامية. أما على صعيد الاقتصاد، فإن هذه المؤسسات تعمل وفق نمطين كلاهما ليسا اسلاميين بنوعٍ خاص: نمط الدولة التي تعتمد المركزية والاشتراكية، وهو على طريق الزوال، والثاني وهو الغالب حالياً، نمط الليبرالية والرأسمالية.

إن «أسلمة» الاقتصاد يمثلُ، في استعارة للغة الحاسوب، دائرة وسيطة بين نظامين: أحدهما أخلاقي فقهي (نسبة إلى الشريعة) وثانيهما يجسد الواقع الاقتصادي الشامل. والتحول نحو الإسلام لا يسير إلا في وجهة واحدة. انه مجرد ترجمة، ولكنه لا يؤثر على الواقع اطلاقاً. وهذه الدائرة الوسيطة تستطيع أن تعمل ليس على نمط البلاغة وحسب، بل وعلى «الحيلة» التي تتيح الالتفاف على المحظور، ويمكن أن تعتبر شرعية إذا روعيت المظاهر[٣٠].

ليس ثمة فكر اسلامي حول المؤسَّسة الاقتصادية بما هي مؤسسة اقتصادية: كل شيء يستند إلى الفضيلة الفردية أو التقوى[٣١]. والحال أن اقتصاد مجتمع حديث يفترض وجود أواليات تعمل بمعزل عن حوافز كل فرد وبمنأى عن الغاية التي يسعى إليها، وترسي الأساس للتباين والتغاير بين الفاعلين الاقتصاديين وبين الأفعال الاقتصادية داخل كل واحد هو السوق وبمنأى عن ارادة هؤلاء الفاعلين الفردية. تضبط هذه الأواليات وتتحكم بها، إلى هذا الحد أو ذاك، مؤسسات (كالدول، والبورصة). لهذا فإن قيام اقتصاد حديث يعمل على فضيلة (أو تقوى) الفاعلين الاقتصاديين وحدها، لا يمكن إلا أن يكون وهماً. وَهم جميل جداً، من دون شك، حين يقاس بطوباويات اشتراكية الجماعات، إلا أنه غير فعّال، كما يتضح من مختلف المحاولات، وحين لا تعمل الفضيلة أو التقوى في الاقتصاد ـ كما في السياسة ـ فإن ما ينتج هو نقيضها: استغلال السلطة، المضاربة والفساد الذي هو جرح الأنظمة الاقتصادية «الإسلامية» أو «المؤسلمة»، الفاغر.

هنا نجد العلوم الانسانية بوصفها لا مُفَكَّر الإسلاموية[٣٢]. فالإسلاموية تتسم بغياب كامل للتحليلات الاجتماعية الاقتصادية المطبقة على مجتمع معاصر ما (أسباب التضخم، تحديد الفاعلين أو العملاء الاقتصاديين الخ)، اللهم إلا بمصطلحات غربية محضة. ونقطة ارتكاز التفكير ليس المجتمع قط، وانما الانسان والنص المُنْزَل. وعلى هذا فإننا نظل في إطار التقاء الانثروبولوجيا بالأخلاقيات: فإذا تصرف الفاعل أو العميل الاقتصادي تصرفاً شرعياً صحيحاً، أصبح المجتمع (والعميل المذكور معه) عادلاً ومزدهراً.

فمردّ الاضطراب هو انتهاك القواعد التي فرضها الله والتي تهدف إلى ابقاء الانسان في منزلة وسط بين إشباع حاجاته وبين غائيته الأخلاقية. الاقتصاد الإسلامي، كالشأن السياسي، الإسلامي ليس سوى محاولة لملء قالب مستعار من الغرب بمصطلحات فقهية تقوم على انثروبولوجيا اخلاقية.

الفصل التاسع

افغانستان: الجهاد والمجتمع التقليدي

أتاحت حرب أفغانستان لمناضلين اسلامويين فرصة تطبيق مفاهيمهم التنظيمية: فأحزاب المقاومة الرئيسية (جماعت اسلامي، حزب اسلامي بتنظيميه، وأيضاً الشيعة) هي أحزاب اسلاموية. ومما لا شك فيه أن الحالة الأفغانية هي حالة نوعية خاصة لجهة أن قوامها هو حرب عصابات ريفية في مجتمع مفرط في تقليديته. غير أن ثقل تغلغل الإسلام يصل إلى حد يجعل معه من المستحيل على أية ايديولوجية أخرى، قومية أو علمانية، أن تضرب بجذورها في المقاومة. ودون أن نستعرض محصلة عشر سنوات من ممارسة الإسلامويين، فإننا سنقصر اهتمامنا هنا على أشكال وصيغ الحرب التي مارستها المقاومة الأفغانية لنتبيّن إلى أي حد يتيح النمط الايديولوجي المتمثل بالجهاد، فرض صيغ تنظيمية جديدة.

الحرب، ولا سيما حرب العصابات، لا تدور في النطاق المجرَّد لرقعة لعبة «الغو»(*) فهي تفترض أولاً وجود مجتمع له علاقته الثقافية بالعنف وبالصراع. فالحرب تفترض تعبئة اجتماعية وتحيل إلى بنية المجتمع السياسية. وهي تولِّد فاعلين يفكرون تبعاً لاستراتيجية، أي تبعاً لتعريف الأهداف الواجب بلوغها والوسائل الضرورية لها. والحال أن الأهداف في حرب العصابات هي أهداف سياسية. قبل كل شيء: على مَ ينبغي أن نستولي؟ ما هو الانتصار؟ فالمسألة هي مسألة تحديد نطاق السلطة الذي تضمن السيطرة عليه الانتصار. فهل هذا النطاق هو الدولة؟ إنّ عدداً قليلاً من المجاهدين الأفغان فَهِمَ الدولة، خلال انتفاضات ١٩٧٨- ١٩٨٠، على أنها الهدف النهائي لحركتهم ـ كما سنبرهن بعد قليل. فخوض الحرب في قطرهم عمل ينبني على أنماط ايديولوجية هي أنماط

(*) لعبة يابانية تقليدية يقوم بها لاعبان فوق رقعة أشبه برقعة الشطرنج، لكنها أكثر تعقيداً ويغلب عليها طابع الهجوم والهجوم المضاد.

العنف الجماعي (الحرب القبلية والجهاد)، وهي ـ أي هذه الأنماط ـ تفترض نطاقاً جغرافياً وزمناً وغائية ليست بنطاق ولا زمن ولاغائية حرب العصابات الحديثة كما وضع مفاهيمها ماوتسي تونغ الذي جعل من غاية حرب العصابات الاستيلاء على سلطة الدولة، انطلاقاً من تنظيم «المناطق المحررة» كمجتمع دولتي مضادّ.

إنّ صلة مختلف الطوائف الأفغانية بالدولة، تقليدياً، هي صلة «برانية»؛ وصلة حل وسط وليس صلة استبعاد[1]. عنينا أن هدف العنف الذي يسم هذه العلاقات بانتظام، إنما يهدف إلى اعادة التوازن بعد أن يُستخدم لاختبار موازين القوى التي سيستند إليها الحل الوسط الجديد أو التسوية الجديدة. فالعنف هنا هو ـ على وجه العموم ـ أي سواءً كان يواجه بين الدولة والطوائف أو بين أفراد وأسر فيما بينها ـ ليس مسعى إلى القطيعة، ولا طلباً لتدمير الخصم، بل يهدف إلى إقامة منظومة معقدة من الصدارة. لكنها صدارة يمكن أن تعرب عن نفسها كذلك بعلاقات رمزية أخرى (مثل المصاهرة)[2]. فالعنف القبلي، أو حتى العنف السياسي (الانقلاب العسكري، الصراع على الخلافة الخ)، انما يُمارس في حيِّز مغلق وفق قواعد تنتمي إلى الإناسة (الانثروبولوجيا) أكثر مما تنتمي إلى السياسة[3] ذلك أن النزاعات العرقية أو عمليات الثأر العائلية، أو غطرسة أمير أو أحد صغار الأعيان، تتضافر في لحظة الأزمات لتحدد شبكات التحالف التي تكون الدولة فيها الخصم والحكم في وقتٍ معاً. إلاّ انهم جميعاً يحتاجون إلى وجود الدولة، ذلك أنها تتولى وظائف لا يرغب أحد في توليها، ليس بسبب الاحترام الذي تمليه هذه الوظائف بل بالعكس، أي بسبب تدني قيمتها. هناك حاجة إلى الدولة لأن النهب مثلاً يفترض وجود ثروة؛ والحصول على معونات وأسلحة يستوجب وجود استراتيجيات للدولة، وأن تكون هذه الاستراتيجيات موضع رهان ومنافسة. والتهريب يفترض وجود حدود دولية. والرئاسة في القرية قد تحتاج إلى حضور وزير أو جنرال (ومؤخراً منظمة انسانية أو ادارة مخابرات) لتعطي المرشح للرئاسة دفعاً إلى الأمام، تجعله يتفوق على منافسه بصورة نهائية (ومثل هذا الدفع قد يتمثل بتقديم معونات مالية للمرشح الرسمي إلى الرئاسة، أو اسناد وظائف ادارية إلى الرئيس الموالي أو حتى باعتقال خصمه)؛ ومن هنا يتأتى نوع من تقنين العنف في نطاق محدّد وفي زمان محدد ووفقاً لقواعد تكتيكيّة لا صلة لها بالاستراتيجية: تقنين يجعل الانقلابات العسكرية أقرب إلى عمليات ثأر والنزاع القبلي أو التنافس بين الأعراق، منها إلى فرض نمط سياسي جديد (فقد نظر إلى الانقلاب العسكري الشيوعي في الأيام الأولى لوقوعه، كانتصار للبشتون الغلزائيين على البشتون الدرانيين حتى ولو كان البعد الايديولوجي للانقلاب الجديد لن يتأخر عن الظهور). هذه

العلاقة الازدواجية بين الدولة وبين الجماعات، تعود لتتشكل مجدداً، وبوتيرة منتظمة، إثر كل أزمة. وقد بقيت سائدة على امتداد سنوات الحرب، سواء بين صفوف المقاومة أو داخل النظام الحاكم.

غير أن هذه الحرب أدخلت معطيات بالغة الجدَّة دون أن تلغي بعض الثوابت. وأوَّل جديد أدخلته هي فكرة الحرب الشاملة، أي الحرب التي تضع المجتمع، في أسسه نفسها، موضع تساؤل وإعادة نظر، بدلاً من أن تكتفي بالإعراب عن أحد أنماط عمل هذا المجتمع (ونماذج ضبطه): إذ لم يعد للحرب الحديثة حيز جغرافي أو اجتماعي، مقفل وخاص بها لم يعد هناك ساحة معركة، أو فصل بين الخاص والعام أو زمن خاص بالقتال. فالطيران والمدفعية والقوات المجوقلة، تنقل الحرب إلى كل مكان، وفي كل لحظة، دون تمييز بين الأشخاص. بهذا نخرج من الحيز المقفل، ومن الانقسامات والجزئيات و«الخانات» الخاصة بأفغانستان، لندخل إلى حيز مفتوح. ولأن أشكال التضامن القديمة التي تحدّد النطاقات المقفلة، تلاقي صعوبة شديدة في الصمود أمام الحرب الحديثة، فإن النطاق الحديث يصبح نطاق الفراغ (حين يهرب السكان ويهجرون أماكنهم جماعةً) أو نطاق الفوضى، أو يصبح نطاقاً ينبني حول مؤسسات سياسية لم تكن معروفة في السابق: كالأحزاب السياسية في المقاومة. وعلى هذا فإن العنصر الثاني في الحرب الحديثة هو تسيُّس المقاومة الأفغانية؛ وهو تسيس يتبدى بصورة ملحوظة عبر إنشاء الأحزاب السياسية الذي تم وفق ثلاثة معايير غير متناقضة فيما بينها: ١) سيادة الايديولوجية وغلبتها على الحياة السياسية (بحيث إنه بدأ تفكير الإسلام وعقله على أنه ايديولوجية سياسية في مقابل الماركسية، وليس كَدِيْن)؛ ٢) ضرورة الانتساب إلى حزب من أجل الحصول على السلاح (الأمر الذي يفضي إلى قيام علاقات استتباع بين رؤساء الأحزاب المستقرين في الخارج وبين القادة المحليين)؛ ٣) بقاء التضامنات التقليدية (الأخويات الصوفية، السلالات والأعراق والمتحدات والعائلات وشبكات الاستتباع... الخ) وفق صيغ سياسية حديثة (الأحزاب).

وعلى هذا، فإننا نجد في خلفية تسيّس المجتمع، شبكات التضامن ما دون السياسية وكذلك التفتت القبلي والعرقي. وبأية حال، فإن الدولة الشيوعية سرعان ما استغلت اللعبة القبلية التقليدية. وكلما كانت المقاومة الأفغانية تزود نفسها بأطر وبنى سياسية، كانت الدولة الشيوعية تجهد في إزالة كل السمات التي تجعل منها دولة «شيوعية» (التخلي عن مصطلح ديموقراطية وحذفه من اسم البلد، عام ١٩٨٧؛ الاعتراف بالإسلام كدين للدولة، السماح بتعدّد الأحزاب).

وقد أفضى نزع الطابع الايديولوجي عن الدولة، هذا، ـ خصوصاً بعد رحيل القوات

السوفياتية عام ١٩٨٩- إلى زوال المراجع الايديولوجية الإسلاموية شبه الكامل لدى المقاومة الأفغانية: فمن ناحية، صارت الأحزاب تعمل علانية كمجرد شبكات استتباع وشبكات تضامن قبلي أو عرقي؛ كما أن برنامج المجاهدين أصبح، من ناحية أخرى، يقتصر على مطالب من نوع سلفي جديد.

لكن هل يعني هذا أن أفغانستان عادت إلى نقطة الانطلاق: أي هل عاد المجتمع التقليدي للبروز مجدداً وكأنه لم يُمسّ، بعد استنفاد الحداثات السطحية؟ إن خطاب الحداثة السياسية الصريح هو بالتأكيد في حال أزمة في كلا المعسكرين: فالقومية العرقية والسلفية الجديدة هما الايديولوجيتان الوحيدتان الباقيتان بعد انهيار الماركسية وتأزم الإسلاموية[٤]. لكن الحرب أدخلت على المجتمع تعديلات عميقة. فتهجير السكان واختلاطهم وصعود نخب جديدة، غيَّر صورة البلاد المجتمعية، وأفضى بالسكان الذين كانوا يعيشون في مسوَّرات معزولة إلى الرجوع إلى مستويات هوية (اثنية أو لغوية)، تجاوز انتماءهم إلى مجموعات تضامن محلية. ولهذا، فبدلاً من أن نتكلم على العودة إلى المجتمع التقليدي، ينبغي الكلام على انتقال شبكات التضامن والسلطة في مجتمع تقليدي، إلى سياق حديث وعالمي. لقد فرض منطق الحرب الحديثة إعادة بَنْيَنَةٍ في علاقات السلطة، وفي الولاءات، على أُناس لم يكن لديهم، من قبل، سوى نمطين من الحرب ـ كلاهما تقليدي ـ هما: الحرب القبلية والجهاد.

ومهما كانت المراجع السياسية التي تدعي جبهات المقاومة العسكرية الانتماء إليها، فإن كافة القادة العسكريين بدأوا باستعارة تكتيكاتهم واستراتيجيتهم من نمط حرب تقليدي، أي من نمطٍ يفترض نطاقاً مغلقاً ودولة تقع خارج هذا النطاق. لذلك، كان هناك تناقض بين بروز الأحزاب والايديولوجيات السياسية الحديثة، من جهة، ومن جهة أخرى، استمرار الرؤية التقليدية للحرب، وهي رؤية لا تدعو إلى تدمير الدولة ولا مكان فيها للايديولوجية، حتى ولا في الجهاد، والحقيقة أن الملاحظ هو أن الانتقال الحقيقي إلى السياسي قد جرى عبر العَسْكَرة وليس عبر تجذر الأحزاب أو الخطابات الايديولوجية الحديثة. إنّ ضرورة تحريك القوات في نطاق استراتيجي لا يتحدد بتضامنات الجماعات، وإنما بالتصميم على تدمير جهاز الدولة وشلّه، هو ما أدى في بعض الحالات إلى إقامة أطر وبنى سياسية قادرة على تجاوز تشرذم مجموعات التضامن التقليدية، في حين أن غياب الضرورات الاستراتيجية أو الأحرى، الرؤية الاستراتيجية، قد أفضى، على الضدّ من ذلك، إلى استيلاء الشبكات السابقة ـ حتى لدى المناضلين الإسلامويين ـ على الأطر والبنى السياسية. فالعسكرة والانتقال إلى السياسي يسيران جنباً إلى جنب.

سنعمد إذاً إلى دراسة أشكال القتال التقليدية وما تستتبعه من صلةٍ بالنصاب السياسي، واستمرارها في المقاومة الإسلامية، لنطرح، في النهاية، السؤال حول نمط تَبَنْيُن المجتمع القائم اليوم: أهو مجتمع جديد أم استمرار للتقليد أو انتقال بنية تقليدية إلى واقع مجتمعي وخطاب جديدين. والحال أن تنوع صيغ وأشكال التبنين، على أرض الواقع، كبير جداً: ذلك أنه يراوح بين الجبهة ذات النمط الدولتي (أي المستفاد من الدولة، كما في حالة مسعود) وانبعاث التقاليد العسكرية التي تعود إلى القرون الوسطى (الرباط، بما هو ضرب من الحصن الذي تمسك به أخوية دينية مقاتلة تتعالى على التفسّخ القبلي)[٥]، مروراً بانبثاق جبهات للمقاومة، حيث تغلبت الشقاقات القديمة داخل جو من التسلح المفرط، وتفاقم الخلافات، مما يجعل أنماط الوساطة والتحكيم التقليدية عاجزة عن التأثير.

الأنماط التقليدية للحرب

يعرف المتمرّدون المسلمون الذين جبهوا، في البداية النظام الشيوعي وقيامه إثر انقلاب ٢٧ نيسان/ ابريل ١٩٧٨، ثم الغزو السوفياتي في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٩، نمطين من الحرب: الحرب القبلية والجهاد؛ وكلاهما يحددان نطاقاً وتكتيكاً وقِيماً لها قاسم مشترك واحد، وهو غلبة «الاخراج المسرحي» على كل استراتيجية حقيقية.

الحرب القبلية

إن المجتمع الأفغاني بأسره، سواء في مناطقه القبلية بالمعنى الدقيق للكلمة أم في مناطقه الأخرى، يشتمل على مجموعات انتماء أو مجموعات تضامن (عصبيات) يطلق عليها اسم «قوم»، ويتراوح تعريفها الاجتماعي ويتنوع (فالقوم هو المتحد القبلي، وهو كذلك المجموعة الحِرَفية أو المهنية الضُعالية (التي تتزواج فيما بينها)، أو أبناء القرية الواحدة، أو الوادي الواحد، أو المجموعة العرقية الفرعية، أو القرابة الواسعة أو الطائفة بمعنى الطبقة المغلقة، أو مجرَّد شبكة مُستتبعة تتحلق حول أحد الأعيان ـ «الخان»)[٦] وهذه الأقوام، تُحدِّد شبكات الولاء والهوية الأولى لكل أفغاني. أما النظام القبلي، بالمعنى الحصري للكلمة، فيستند إلى تحديد أكثر دقة لمجموعات الانتماء، وذلك عبر نَسَب، وأسطورة وجملة متكاملة من الرموز القبلية (بكافة معاني هذه الكلمة: مثال نمط المحارب، العرف، منظومة القيم)؛ وجملة من المؤسسات الخاصة بالعالم القبلي («جرغه»، أو المجلس). والنظام القبلي لا يزال هو الغالب لدى البشتون، لا سيما في شرقي البلاد. وفي هذا الشرق بالذات، درس علماء اناسة نمط الحرب القبلية الذي سنستخدمه على نطاق واسع لتعريف الحرب التقليدية وتحديدها؛ أي تلك التي لا تشتمل على النصاب السياسي،

والتي يمكن أن تُستخدم كمعايير لنمط تلقائي عفوي من الاحتراب، وهو النمط السائد في المقاومة الأفغانية(٧).

الحرب القبلية ليست حرباً؛ أي أن اطار العنف فيها يظل هو اطار المجتمع العادي: فالمحارب هو كل رجل بلغ سن الرشد؛ وقائد الحرب هو نفسه الزعيم المدني. أما «الجيش»، فهو استنهاض جمهور المحاربين الذين ينتمون إلى قوم في حالة نزاع مع قومٍ موازين في البنية المفتتة المجزّأة للمجتمع القبلي. الحرب القبلية لا تكون شاملة على الاطلاق، وهي تدور في نطاق خاص وفي اطار زمنية خاصة: فالاقتتال يدور بين رجال بالغين خارج أوقات جني المحاصيل، وخارج القرية، اللهم إلا في الغارات الثأرية. والمعارك تكون رمزية أكثر منها حقيقية. أمّا الهدف منها فهي الغنيمة: الغنيمة كغاية مقصودة لذاتها أو كعقاب يخضع له الخصم، وليس لغزو اقليم أو تدمير قوم. فليس من غايات الحرب أن يوضع مصير الخصوم موضع تهديد في وجودهم المادي نفسه، ويدور الرهان في الحرب القبلية على السعي إلى الصدارة متجسدة بمكسب اقتصادي تستولي عليه منٍ الآخر (أرض أو غنيمة). ذلك أن مفاهيم التوازن وثبات الأمر على ما هو عليه، تشكلُ إحدى ثوابت الرؤية القبلية للعنف والحرب.

والحقيقة، أن الحرب القبلية شبه قارّةٍ، بمعنى أنها تدور في «نطاق التضامن» أو العصبية كما ترسمه شبكة القوم التضامنية. (إلاّ في المناطق القبلية، حيث يندر أن يحتل قوم نطاقاً مقفلاً احتلالاً مقصوراً عليهم). تدور الحرب القبلية في نطاق مقفل، وبين أنداد بحيث إن الغريب يكون آمناً أكثر من أهل النطاق، وكذلك من له رتبة أدنى في السلم الاجتماعي، خلاف الندّ والنظير.

ولأن الحرب القبلية تدور في نطاق مقفل، فانها ليست حرباً ايديولوجية أو سياسية: وبما أن الدولة تقع خارج النطاق القبلي، فمن الممكن التحالف معها لجبه الخصم. الحرب القبلية لا تنكر الدولة بل تستخدمها كأداة، شريطة أن لا تطمح أنها ـ أي الدولة ـ إلى تغيير قواعد اللعبة (بأن تبني على سبيل المثال، طريقاً أو مركزاً عسكرياً). لكنْ، حتى في مثل هذه الحالة، فإن تقنيات القتال ضد الدولة هي التقنيات المستخدمة ذاتها في الحرب بين القبائل والعصبيات، والفرق الوحيد أنها تكون أكثر استعراضية: إذ يلجأ المحاربون إلى التظاهر بالهجوم على الموقع، لتحسين شروط التفاوض.

الجهاد

إن الجهاد مفهوم خاص «بالمتخيل السياسي للإسلام»؛ ويفترض أن يكون قد أدخل

قطيعة جذرية: فهو يتجاوز التجزئة والتفتت القبلي بالدعوة إلى الأُمّة، ويتعالى على القيم والقواعد القبلية بالدعوة إلى الإسلام والشريعة. والدعوة إلى الجهاد تصدر عادةً، عن رجل دين من خارج العالم القبلي. والجهاد لا يجري في نطاق مقفل، بل يواجه بين داخل وخارج، أي بين الإسلام والكفر. يخاطبُ كل مسلم على حدة، وليس القوم أو القبيلة أو العرق، فيكسر بذلك اطار العصبيّات لصالح «الأمة». وعلى هذا فإن الجهاد يشكل قطيعة مع عالم الحرب القبلية، بحيث إن التوازي والتوازن، وهما هاجس القبائل، لا يعودان موضوعاً للحرب.

ومع ذلك، يبدو أن تكتيك الجهاد الذي شهده التاريخ الأفغاني خلال القرنين الأخيرين من الزمن، بقي هو نفسه تكتيك الحرب القبلية: الانقطاع (أو عدم التواصل) الزمني، الاحترام النسبي للمدنيين (غير أن المرأة يمكن أن تكون بين الغنائم)، حرب وعراضة قوّة أكثر مما هي حرب سحق، السلب والتنافس بين زعماء «الأقوام» (ولكلّ قوم خان)، تنافساً يبدأ لمجرد أن يلوح النصر في الأفق، وغالباً ما يحول دون تحققه. فالمجاهدون لا يستغلون انتصاراتهم قط، ولم يفلح العلماء في فرض الشريعة والانضباط إلا بصورة عابرة جداً. إنَّ الجهاد يُغفل ألفباء الحرب بحسبِ كلاوزفتز. وإذا كان يُمارس على نطاق أوسع من مستوى الثأر أو التمرد، فإنه لا يجدِّد لا في التكتيك ولا في الاستراتيجية، بل على مستوى مرجعيات المشروعية ليس إلا. والواقع أن الجهاد لا يعرف الحيز السياسي، أي أنه لا يعرف الدولة. فنطاقه هو نطاق «الأمة»، أي جماعة المسلمين؛ إنه نطاق رمزي يجتازه المجاهدون صُعُداً في الغزو والفتح وانحداراً في الهجرة. لا يعرف الجهاد الحدود، ولذلك يجهل انخراط الدولة في الحيز والمكان. وليست رؤيته للدولة سوى رؤية أدواتية ذرائعية، تنزع عنها أي قيمة. الدولة هي التجسيد المؤقت للملّة الإسلامية. وهي لا توجد في الواقع الا في الأزمة وليس في سياق المأسسة. ذلك أن النمط الأخلاقي الذي يمثل في لبِّ فكرة الجهاد يحول دون الهَيْكلة السياسية.

الحرب الحديثة والمجتمع التقليدي

مع الغزو السوفياتي عام ١٩٧٩، واجه الأفغانيون، للمرّة الأولى، حرباً شاملة، أي حرباً لا تعرف التمييز بين السلام والقتال لا بمصطلحات النطاق ولا بمصطلحات الزمان ولا بمصطلحات الفئات السكان. فالقصف الجوي يمكن أن يقع في كل مكان وفي أية لحظة من لحظات النهار أو يوم من أيام السنة. وهي - أي الحرب الشاملة - تبيد من المدنيين أكثر مما تقتل من المقاتلين. خاض الجيش السوفياتي حرباً تقليدية، لن تتمكّن من التكيّف إلا بشقِّ النفس، وبدءاً من عام ١٩٨٤، مع معطيات حرب العصابات المضادة.

كان هدف السوفيات الاسهام في تحويل المجتمع تحويلاً جذرياً انطلاقاً من الدولة. وتتعارض رؤية السوفيات الدولتية (من دولة) العميقة، مع اللامبالاة التي يبديها الأفغانيون حيال فكرة الدولة.

نطاق الحرب: المركز والسياج

جرت انتفاضة ١٩٧٨ـ ١٩٧٩ المضادة للشيوعية، وفق طرائق تشبه نمط الجهاد الذي عرضنا له في ما سبق. غير أن نطاق الانتفاضة لم يكن بالاجمال نطاقاً قومياً (أي لم يكن يغطي أفغانستان كلها). كان المقاتلون يقاتلون من أجل تحرير عصبيتهم أو حيز التضامن الخاص بهم، أي تحرير رقعة «قوم» أو اقليم أقوام مرتبطين بصلات الترابط والارتهان المتبادل، ولا شك في أن حيز العصبية هذا، لم يكن اقليماً متجانساً بالضرورة، ولا مسوَّراً بحدود. فهو، قبل كل شيء، جملة من الشبكات (قوم، اخويات، أعراق، ومتحدات) لكن هذا الحيز كان يفرز في جميع الأحوال حدوده (التي هي حدود القوم الآخرين أو العرق الآخر). وتدمير جهاز الدولة كان أقرب إلى عملية تطهير أو عملية اعادة تملك رمزية لحيز العصبية، منه إلى رغبة استراتيجية في عزل الدولة وتدميرها. ذلك أن إحدى أولى خصائص المقاومة الأفغانية هو جمودها الاستراتيجي.

ويأتي في طليعة مستويات التسييس إنشاء الأحزاب السياسية[٨]. فمنذ عام ١٩٨٠، التحقت مختلف الجبهات السنيّة بالأحزاب التي كان يطلق عليها اسم «أحزاب بيشاور». ولا ينبغي هنا تفسير هذا الالتحاق على أنه فقط يعبّر عن رغبة في الحصول على السلاح. فقد ظلت الانتماءات السياسية مستقرة نسبياً طيلة سنوات الحرب العشر. فالأحزاب الأفضل تسليحاً (كحزب حكمتيار واتحاد السيَّاف وحزب خالص) تظل تمثل أقلية في مواجهة «جمعيت» (التي هي اسلاموية معتدلة) وفي مواجهة حركت (السلفية التقليدية)؛ وما كان الأمر ليكون على هذا النحو لو أن هدف القادة من الانضمام إلى حزب، أو الالتحاق به، كان الحصول على أكبر كمية من السلاح. بل إنَّ منطق الانتساب الحزبي هذا، يتيح لنا أن نرسم خارطة أفغانستان السياسية التي لا نعتقد أنها أكثر أو أقل تعقيداً من الخارطة الانتخابية الفرنسية مثلاً. وهكذا، فإن حيزاً واحداً يمكن أن يشهد تجاور أحزاب سياسية يكون لكل واحد منها جبهته المتشابكة مع شبكات منافسيه، بكلّ اداراتها وقيادة أركانها التي لا يحصى عديدها. ان جماعات المقاومة لم تكن تشكل على القسم الأعظم من الإقليم نوعاً من فسيفساء وانما تداخل شبكات متماثلة ومتنافسة فيما بينها، تستند كلٌّ منها إلى قوام العصبيات التي تعبِّر عن نفسها، في آخر المطاف، عبر حزب سياسي.

لا بد لقتال حرب العصابات الحديثة أن يجري في حيز جغرافي متجانس يتحدد بمصطلحات الاستراتيجية العسكرية، بحيث تصبح القضايا العرقية مشكلة ثانوية (والمثال النموذجي على ذلك، هي مسيرة ماوتسي تونغ الكبرى، في الصين). وعلى هذا، فإن حرب العصابات تحتاج إلى حيز «مفتوح». أما في أفغانستان فإن الحيز الأول يظل حيّز القوم. ولكي يتمكن فريق مسلح من الخروج من هذا الحيز، فلا بد له من تحوّل، ليس فقط في سيكولوجية المقاتلين بل أيضاً في سيكولوجية أهالي النطاقات الأخرى.

التكتيك والاستراتيجية بوصفهما انخراطاً للشأن السياسي في مسلك الحرب

إن تعريف الهدف (الموقع السوفياتي ـ الأفغاني الواقع على حدود نطاق العصبية) شأنه شأن الهجوم (عراضة قوّة دون السعي إلى الاستيلاء على الهدف وتدميره)، موروثان من مفهوم الحرب القبلية. فالحرب القبلية هي حرب دفاعية لا هجومية، لأنها لا تولي اهتماماً للمكان الوحيد الذي يؤدي الاستيلاء عليه إلى وقف العدوان ـ أي العاصمة وبالتالي الدولة؛ ولأنها تأنف من الاستراتيجية العسكرية الفعالة الوحيدة وتأباها، عنينا بذلك، تدمير القوى الحية للخصم. المحارب، كما تقول صياغة شهيرة، إنه لا يستولي على السلطة بل يلتقطها[٩]. فالدولة في حد ذاتها لا تشكل هدفاً: ذلك أن الفراغ هو ما يجتذب المحارب وليس نقيضه. فهو يعمد إلى نهب السوق (البازار) مثلاً، حين يغادر الملك القصر. وكذلك، فإن التكتيك المثالي لدى معظم المجاهدين يكمن في التوصل الى استلام الموقع الحكومي بعد مفاوضات معه أو إثر خيانة فيه. وهذا ما يفسر ظاهرة قلّما تنبّه اليها أحد: فالمجاهدون، طيلة هذه الحرب، لم يشنوا، هجوماً على موقع حكومي أفغاني، أو سوفياتي، يفوق عديده الكتيبة، باستثناء رجال المقدَّم مسعود.

بل إن الأمور تجري كما لو أن المجاهدين يريدون (بلا وعي منهم)، بسلوكهم هذا، الحفاظ على التوازن بين الحرب والمجتمع المدني، في حين أن مثل هذا التوازن كان يُخرق دائماً عبر استخدام تكتيك على الطريقة الڤيتنامية. من هنا، من دون شك، كان الجمود الظاهر لدى العديد من المجاهدين الذين كانوا يستبسلون في الدفاع، ولكنهم يقنعون، في لحظة الهجوم، بوقف اطلاق نار غامض يحفظ استقلال الجماعة المحلية واستمرار نمط عيشها.

والطريقة التي سيَّرت بها غالبية جبهات المجاهدين الريف الأفغاني، تظهر بوضوح رفضهم لانشاء دولة ـ مضادة، وعزمهم الواضح على الابقاء على توازن يسير في الوجهة المعاكسة تماماً لفكرة الحرب الشاملة. فلا شيء يذكر هنا بالوجه الايديولوجي الشرس لحروبنا الاسبانية أو الايرلندية، حيث لم يكن الرجل ليتوانى عن قتل أخيه. فالشبكات لم

تستمر بعد الحرب وحسب، بل أصبحت جزءاً لا يتجزأ منها. وعندئذ كان ينظر إلى الردود الانتقامية السوفياتية التي تعقب كلّ هجوم ناجح، على أنها عملية تدمير وتفكيك: نزوح السكان المدنيين، وإلحاق العار بالمجاهدين الذين لم ينجحوا في الذود عن حرمة بيوتهم. كان الرد يدمر ما كان المجاهدون يريدون الحفاظ عليه من حيز الحرب التقليدية وزمنيتها. ولهذا فإن تلافي الردود الانتقامية كان يحتل مرتبة الأولوية بالنسبة للجبهات التقليدية. فطاقة الأهالي المدنيين على المقاومة ترتبط بالابقاء على هذا التوازن: ولكي يستطيع المجتمع المقاومة لا بدّ له أن يمكث على بناه وهياكله وقيمه أكثر مما يمكث على توزّعه الديموغرافي.

هذا مع انه كان ينبغي للجهاد، بما يفترضه من خارجية مطلقة، أن يتيح تسييس الحرب القبلية عبر جعله الاستيلاء على الدولة هدفاً. وهنا لا بد من ايراد ملاحظتين:

— إنّ الجهاد لا يستهدف، بالفعل، الا الروسي، ويدع لعبة الهرميات والتراتبيات والمنافسات في معكسر «المسلمين» دون مساس، وان كان يؤثر قيام أحزاب اسلامية فيها. فقد كان السائد في التعامل مع الحكوميين هو العودة إلى الرهان القبلي أي التفاوض المتواصل. وكأن الغزو السوفياتي قد أزاح فكرة الكافر؛ وقد تعزز هذا المنحى عبر تطوير النظام الأفغاني «لسياسة قبلية» منذ عام ١٩٨٠، استطاعت أن تزيل كلّ مرجعية ماركسية وحتى ثورية وأحيت الرهان القبلي مجدّداً.

— والجهاد ـ كما يبرهن على ذلك شارناي(١٠) ـ هو مسألة بين المؤمن وربه، وليس بينه وبين عدوه. فليس ثمة اعتبار للنتيجة في فريضة الجهاد. ومن هنا طابع العراضة، لا الطابع الاستعراضي للهجوم. فالهجوم فعل ايمان، وهوى توّابين يقنعون بأسهم نارية ليلية يطلقونها تمجيداً لله. إذ ليس للجهاد سياسة ولا صلة له بالسياسة.

والعنصر الناقص في قيام استراتيجية، هو بالتحديد، فهم الدولة على أنها هدف الاستراتيجية العسكرية. اما الاستراتيجية القبلية فلا تهدف الى الاستيلاء على السلطة، بل إلى الحؤول دون توسعها. والحالُ أن تدمير الخصم أو حتى الاستيلاء على موقع، أمران لا معنى لهما إلا في سياق استهداف الدولة للسيطرة عليها. فقد يتولد انطباع لدى المراقب بأن الامساك عن الهجوم النهائي انما ينجم عن ادراك الطابع النهائي والذي لا يُردّ، لهذا العمل ونتيجته انهيار العالم المغلق المتوازي وانهيار التوازن.

انخراط الدولة في المقاومة: الرفض

تفترض الاستراتيجية الحقيقية للقطيعة مع الحكومة المركزية، فهماً للمجتمع بمصطلح

الدولة، أي، بالتالي، انشاء دولة مضادة في المناطق المحررة. وكذلك الأمر، فإن الانتقال إلى تكتيكات المعارك والقتال الفعال حقاً، كان يفترض عسكرة المقاومة (أي جعلها احترافية .ومركزية ومتحرّكة) التي تفترض، هي أيضاً، انخراط نمط دولتي في المقاومة. والحال أن هذه العسكرة ليست بالأمر البديهي لأنها تفترض علاقة مع المجتمع شديدة الاختلاف عن التقليد.

كان معظم قادة المقاومة المحليين يجهدون، عفوياً، في تلافي اضفاء طابع الاحتراف والعسكرة اللذين من شأنهما وضع بنى المجتمع التقليدي موضع شكّ. بل هم على الضدّ من ذلك، كانوا يجهدون في ترجمة المعطيات الجديدة التي ادخلتها الحرب الحديثة بمصطلحات تقليدية. وهذه الترجمة لم تكن تنطبق على تكتيكات القتال وحسب، كما رأينا، بل أيضاً على توزيع السلاح وجباية الضرائب ومزاولة القضاء والتنظيم اللوجستي. فهذه كلها كانت تجري بحسب انماط تقليدية. لم يكن هناك أي تنظيم للدفاع السلبي، أو لتجنيد المدنيين أو لانشاء ادارة. وقد يجدر هنا أن نسوق مثلين نموذجيين: النساء والاقتصاد. فالمقاومة الأفغانية لم تعرف في صفوفها نساء مقاتلات. ذلك أن احترام الحُرَم و«البرده» (ابقاء النساء في الحيز الخصوصي أو حيز الحياة الخاصة) كان يشكل جزءاً مما يصونه الأفغان في مواجهة السوفيات. ولهذا، فإن انخراط النساء في المعركة كان ليُعْتَبَر إبطالاً لأسباب القتال.هنا يبلغ تحديث المجتمع بواسطة الحرب، حدوده. ذلك أن المرأة تنتمي إلى دائرة الحياة الخاصة. وبقي الاقتصاد الخاص يعمل دون تدخل المجاهدين الذين كانوا يلجأون إليه سواء من أجل الدعم اللوجستي أو من أجل توفير التموين. فلا وجود لما يسمّى «اقتصاد مجاهدين».

كما أننا نعثر في المقاومة الأفغانية على إحدى ثوابت الحروب الإسلامية. فالعسكري المحترف ينظر إليه بازدراء قياساً على المجاهد، المؤمن المتطوع، لا بل قياساً على التاجر وصاحب الحرفة[11]. وينظر إلى العسكري على أنه مجرد مرتزقة (مزدور، أي الكادح المأجور)، لأن العسكري لا بدّ أن يكون واحداً من اثنين: فإما أنه ضحية التجنيد الاجباري وإما أنه رجل غبي، لا بل أغبى من أن يجد مهنة أخرى. وهكذا نرى أن ازدراء العسكري، الذي يبديه البسدران الايرانيون وميليشيات حزب الله اللبنانية، انما هو قرين مفهوم الجهاد وروحيته.

ولعل أفضل ما يظهر الجمود الاستراتيجي والثقافي للجهاد هو الدور الذي يلعبه مفهوم «المركز»: انه معسكر مجاهدين تحميه شبكة مضادات للطيران وأسلحة ثقيلة. ولا تحيا فيه عائلات على الاطلاق. وينظم المجاهدون أنفسهم لتدبير حياتهم اليومية: خبّاز،

بستاني، سائس، صبيان خدمة الخ. ولم يكن المركز موجوداً في الحرب القبلية التقليدية. لأنّ المحارب فيها يعود إلى داره حالما ينتهي من عملية عسكرية بانتظار العملية التالية. ومن المركز تنطلق مجموعات متحركة تتنقل في حيز التضامن (حيز العصبية المتماهي مع الجبهة) ثم تسجل كلّ ما يمت بصلة إلى الوجود الحكومي: فيتمّ حصار الموقع المعادي، حصاراً سلبياً طيلة سنوات، أما الطريق المفضية إليه فتنصب فيها الكمائن بين حينٍ وآخر.

ونجد في التاريخ الإسلامي تقليدين لمفهوم «المركز»: ملاذ قاطع الطريق الشريف ورباط «الأخويات» المقاتلة على حدود العالم الإسلامي[١٢]. ونجد في أفغانستان بضعة مراكز تكاد تكون قواعد لقطاع الطرق، كمركز الأمير رسول في «بغلان» حيث تستخدم السيطرة على ممر جبلي لاقتطاع رسوم. ولكنّ «القاعدة»، حتى لدى المجاهدين الحقيقيين، هي أقرب أن تكون حيّز إعادة هيكلة سياسية واجتماعية لعصبيّة أو قوم من أن تكون عنصراً في استراتيجية عسكرية؛ إنها اعادة هيكلة للقوم أو للعصبية حول زعيم يتحدر من النخبة الجديدة، ويتصرف مثل «الخان» التقليدي، حتى ولو كان من أصول متواضعة جداً: فهو يقري الضيف ويوزع الذخائر والمال والهدايا. والتراتب أو عملية اعادة التراتب الاجتماعي الجديدة التي أفضت إليها الحرب، لا تتضمن ولا تغمر النكول عن المفهوم التقليدي لممارسة السلطة مطلقاً: فالمترقون الجدد يتبنون نمط حياة قدامى الأعيان وسلوكهم (ومما له دلالته أن يطلق لقب «خان» أو يضاف إلى اسم القادة والطلاب الذين لم تكن لهم في الماضي أية حظوة، لكنهم أصبحوا اليوم قادةً للجبهات الكبرى: بصير خان، اسماعيل خان، بشير خان...). لقد تغيّرت اجتماعيات الزعيم[١٣] قياساً على الماضي، اما سلوك من أصبح ينظر إليه كخان جديد، فلم يتغيّر. والزعيم، أولاً، هو من يعطي، وما تغير هو أن السلاح والذخيرة قد حلت محل المال والمؤن.

إن مثل هذا التحليل يفسّر المنعطف غير المتوقع الذي سلكته حرب افغانستان بعد انسحاب السوفيات في شباط/ فبراير ١٩٨٩. فقد فشل المجاهدون في الانتقال من حرب عصابات إلى حرب تقليدية. وسبب ذلك لا يعود إلى مسألة التسلح بقدر ما يعود إلى المجتمع: فمثل هذا الانتقال يفترض التخلي، تحديداً، عن الأنماط التقليدية للحرب وكذلك اضفاء الطابع الدولتي على حرب العصابات، أي انشاء قيادة واحدة تشرف على تحرُّك الوحدات المقاتلة في نطاق متجانس.. فالعسكريون الباكستانيون الذين دفعوا المجاهدين إلى شن حرب تقليديّة عام ١٩٨٩، كانوا ينظرون إلى افغانستان نظرتهم إلى خارطة أركان عامة، يجري عليها نقل أعلام زرقاء وحمراء وخضراء فوق نطاق متجانس: فالوحدات متجانسة ويمكن أن يحل بعضها محل البعض الآخر. والأهداف هي أهداف كمية. والحال أن الحيز كما يراه الافغانيون هو حيز اجتماعي ثقافي: إنه حيز

القبائل والمجموعات العرقية ومناطق نفوذ هذا الزعيم أو ذاك. واخفاق الهجومين على مدينة جلال أباد في آذار/ مارس ١٩٨٩، وعلى مدينة «قارديز»، في خريف عام ١٩٩١، يشهدان على استمرار غلبة أنماط الحرب التقليدية.

مثال مسعود: التسوية بين الجهاد والحرب الحديثة

حين نتمعّن في أساليب البضع مئات من «القادة العسكريين» للمجاهدين الأفغان الناشطين داخل البلاد، نجد أنهم يستخدمون جميعاً نمط الحرب القبلية. واحد من بينهم فقط، حاول لا أن ينشيء جيشاً وحسب، بل وخصوصاً، أن يتبنى استراتيجية حديثة.

في البداية كانت جبهة مسعود، التي تقع في شمال شرقي افغانستان، تخضع لبنية «القوم» النموذجية. فقد استولى مسعود، وهو مناضل اسلاموي وطالب سابق في كلية الهندسة، على وادي البنج شيير الأدنى، وهو موطنه الأصلي، وسيطر عليه مع حفنة من اعضاء «جمعيت اسلامي» الذين وفدوا من بيشاور في شتاء عام ١٩٧٩/ ١٩٨٠. وقد التحق الأهالي بجمعيت اسلامي لأن زعيمها رباني، سنّي ناطق بالفارسية مثلهم، ولأن «جمعيت» كانت أول حزب يحمل إليهم السلاح، ولأن الوادي المذكور له تقليد تاريخي في المعارضة السلفية نقلتها إليه شبكة من العلماء التقليديين، وسرعان ما التحقت الوديان المجاورة (هزاره، شُتل) والعليا (باريان) بهذه التشكيلة، على الرغم من أن سكانها لا ينتمون إلى بنج شير؛ وهكذا تم توسيع نطاق العصبيّة. أما أسباب ذلك فعديدة. ذلك أن قاعدة جهاز مسعود تتألف من «بنج شيريين» درسوا في كابول أو يعملون فيها، فهم، بالتالي، أقل خضوعاً لتحديدات «القوم». كما أن أهالي البنج شير اعتادوا منذ زمن طويل على الهجرة ـ حتى ولو كانوا بطبيعة الحال فلاحين ـ إلى كابول حيث يشكلون نسبة مهمة من الحمالين والميكانيكيين والطباخين الذي يعملون في خدمة الأجانب. وفي هذا المناخ «البنج شيري» المهاجر، تنشأ هوية جهوية «بنج شيرية» تسمو على الانتماء إلى «القوم» أو «الأقوام» الريفية. «فالقوم»، بالنسبة إليهم، هو البنج شيري، وليس «النوروز خيلي» مثلاً (اسم قوم عائلة مسعود التي يفترض انها تحدرت من آسيا الوسطى)، أو صيّاد أو أية تسميات أخرى. وعلى هذا، فإن مسعود يُمسك بورقتين رابحتين هما سيطرته على نطاق عصبية متجانسة (بدون تفرعات قبلية أو ما شابه)، واستقطابه لكوادر مدينية وتقنية مع الاحتفاظ بموقعها الراسخ في المجتمع التقليدي. وهكذا سرعان ما سيطر مسعود ـ بعد أن أطاح ببعض الجيوب «الماوية» وبحزب اسلامي، على مجمل البنج شيريين، باسم «جمعيت اسلامي»، وذلك بفضل أول انتصار له على الحكوميين والسوفيات في ربيع عام ١٩٨٠. لكن هذا كله ليس بالأمر الفريد.

أما العامل الشخصي لمسعود فسيبدأ بأن يكون فاعلاً بدءاً من اللحظة التي سيضع فيها نمطاً عسكرياً فريداً حتى قبل أن يطرح مسألة الخروج من حيز العصبية. وقوام هذا النمط هو أن يعمل على عسكرة قواته وتخصيصها. فالجهاز العسكري لم يعد نسخة طبق الأصل، ولكن مسلحة، عن المجتمع الأهلي، على الأقل كلَّما ارتقينا في مستويات الهيكلية الجديدة. والواقع أن نمط مسعود هو نمط الڤيتنامي جياب. هناك أولاً القاعدة (قرار گاه)، أي فريق يُجنَّد محلياً (غروبي محلي) غير متخصص ويتولى الأمن والدفاع الذاتي على مستوى تجمع من بضع قرى، مع مواصلة القيام بمهام انتاجية بصورة دورية. ثم يأتي على مستوى المقاطعة «المجموعة الضاربة» (غروبي ضربتي) التي تضم مقاتلين محليين ولكن متفرغين يرتدون زياً عسكرياً، ومجهزين بأسلحة أفضل (مضاد للدبابات، رشاشات): وهذا النوع من المجموعات لا يشارك إلا في العمليات التي تدور في إطار المقاطعة ويتولى خطّ الدفاع الأوّل في حال وقوع هجوم معادٍ مفاجىء. وهكذا، فإننا نبقى، حتى هذا المستوى، في حيز العصبية التقليدية. لكن يأتي بعد ذلك الـ«غروبي متحرك»، أو المجموعة المتحركة، التي تجنّد مقاتليها من أبناء المنطقة وترابط في قاعدة، ولكنها تتحرك وقد تتجاوز حدود نطاق العصبية وفقاً للضرورات العسكرية المحضة. وهذه المجموعة هي أول مثال على تجاوز نطاق العصبية. وبدءاً من عام ١٩٨٥، ستظهر «الوحدات المركزية» (قاتهاي مركزي)، التي يتم تجنيد أفرادها على نحو مستقلٍ تماماً عن شبكات «القوم» أو «الأقوام». وستشكل وحدات النخبة هذه، الحيّز الذي يتم فيه اعداد كوادر الجيش المستقبلي. وكل عملية عسكرية ضد مركز حكومي تفترض مشاركة الوحدات المركزية، والوحدات المتحركة، والمجموعات المحلية. وبدءاً من خريف عام ١٩٨٦، شنَّ مسعود سلسلة هجمات ضد قواعد حكوميّة ترابط فيها وحدات على مستوى كتيبة: حاميات نهرين، فرخر، كلفغان، كشم، كور انو منجان، وأخيراً، في آب/ أغسطس ١٩٨٨، سقطت طالوقان، أول عاصمة ولاية، بين يدي مسعود. وقد دارت هذه العمليات في أربع ولايات مختلفة.

وعلى هذا، فإن المشكلة الرئيسية تكمن في الخروج من حيز العصبية البنج شيرية، وادماج نطاقات عصبيّة أخرى، للانتقال إلى نطاق «وطني» بالمعنى الاستراتيجي. ويقوم نهج مسعود على تدريب مجموعات وقادة محليين من غير البنج شير، تكون صلتهم غير وثيقة بعامة بالزعماء التقليديين، واقناعهم بتفوق نهجه، ثم اعادتهم، بعد اعدادهم وتدريبهم إلى مناطقهم الأصلية مصحوبين ببعض المستشارين البنج شيريين، لتطوير نظامه فيها. ويجد هؤلاء القادة الجدد الذين ينتمون، على وجه العموم، إلى ذات الجيل من المتعلمين المتمدّنين، بدخولهم إلى حركة مسعود، شكلاً من أشكال الترقّي الاجتماعي

يتيح لهم الالتفاف على الهرميات المحلية التي باتت في نظرهم، ثقيلة الوطأة. وإنما يأمل مسعود بفرض طفرة عسكرية، وتالياً سياسية، باللعب على الطفرة الاجتماعية (أي صعود «المتعلمين» خارج شبكة القرابات المستقوية). أما الفلاحون، فإنهم يسلكون هذه الوجهة طالما أن النظام الجديد يتيح لهم التحرّر من سطوة صغار «الزعماء» من أعيان الحرب. ومنذ عام ١٩٨٢، بدأت مجموعات مختلفة عرقياً عن البنج شيريين تدعي الانتماء إلى «قوم» بنج شيري: وتلك، مثلاً، حال الهزاره السنّة في وادي الهزارة، أو حال «الشُتُل»، الذين لا يختلفون عن البنج شيريين عرقياً وحسب، بل انهم يتكلمون لغة مختلفة (الباراشي).

أما على صعيد القرية، فإن مسعود لا يمس البنى التقليدية على الاطلاق. ذلك أن نظامه يفرض نفسه «من فوق»، ومن خلال الجانب العسكري. وقد أنشأ عام ١٩٨٥، لتجسيد نظامه سياسياً، «مجلس مراقبة الشمال» (أو شوراي نزار)، وهو عبارة عن هيكلية جماعية يفترض بها تجاوز الانقسامات إلى نطاقات عصبية؛ فاستخدم الاطار السياسي لحزب جمعيت (وذلك على الرغم من أن بعض قادة الحزب مكثوا على تردُّدهم حيال هيكلية تحرمهم من مكانة الخان، أي مكانة الأعيان التقليديين التي اكتسبوها بالحرب). ويعين المجلس حُكّام المناطق فيحاول اختيارهم من خارج «القوم» المحليين كلما أمكن ذلك. وثمة لجان (للثقافة، والمال والقانون.. الخ) تشكل نواة الوزارات المستقبلية. وهكذا، نجد خلف التنظيم العسكري نمط تنظيم دولتي قيد النشوء، حتى ولو كان يتجاور مع الأعيان التقليديين ونظام «القوم» دون السعي للاطاحة بهم: فمن شأن كل محاولة للاطاحة بالنظام التقليدي أن تدفع بقسم من الأهالي إلى أحضان الأحزاب المنافسة أو في أحضان الحكومة. ذلك أن لعبة «القوم» التقليدية ونطاقات العصبية لا تزال قائمة. فلا بدَّ من احترام صدارة للزعماء المحليين. وفي الوقت نفسه لا يمس مسعود بنى الاقتصاد أو الاجتماع (إلا في حال بناء المدارس): تلك هي نواة الهوية «الأهلية» الصلبة. والواقع ان الدولَتة (من دولة) لا تمس الا قطاعاً محدوداً جداً من المجتمع، هو القطاع العسكري السياسي. وغير ذلك، فإن المجتمع الأهلي يتمتع باستقلال ذاتي تام، لا سيما في المجال اللوجستي، وهي ظاهرة مدهشة بالنسبة لنظام على هذا القدر من التعسكر: فالأسلحة ينقلها حمالون من «لبيس لازولي»، وتكون رحلة الذهاب من دون حمولة، ويقبلون، إذاً، بنقل الأسلحة ولكنّهم لا يترددون في اعلان الاضراب لزيادة بدلات النقل.

الانقسامات الجديدة

يبقى أن مثال مسعود مثال فريد في أفغانستان، فحتى حزب من الطراز الإسلامي -

الليبيني، مثل «حزب اسلامي»، عجز عن تشكيل أداة حرب حديثة: فقد تبين أن «الجيوش المحترفة»، التي جرى تشكيلها من بين اللاجئين الأفغان في باكستان، ثم دُرِّبت وجُهّزت على يد الجيش الباكستاني، كانت عاجزة عن خوض معارك حديثة، كما أن الأهالي المحليين رفضوا التعامل معها، على الرغم من تأييدهم للمجاهدين بشكل عام. وهذا كلّه يطرح كلّ مشكلة حقيقة عملية التحديث التي يُفترض أن تكون الحرب قد أثارتها.

لقد أدّت هذه الحرب إلى أفول النُّخَبِ التقليدية (الارستقراطية الباشتونية ذات الجذور القبلية)، وصعود نُخَبٍ جديدة: مثقفون اسلاميون، رجال دين (ملاّت) و«زعماء» حرب صغار داخل أفغانستان من جهة، و«مثقفون جدد» أو سلفيون جدد في أوساط الهجرة الأفغانية في باكستان، من جهة أخرى. وهؤلاء جميعاً يدينون للحرب ببروزهم؛ كما أن بعضاً منهم تحولوا إلى «مقاولي حرب» يرتزقون من الحرب وبها. وقد رأينا أن وضع «الأعيان الجدد» الذي اكتسبه «الزعماء» الصغار المنتقون من المقاومة، والمتحدرون منها، لا يأخذ معناه إلا من خلال عملهم كموزعين، أو الأحرى كمعيدي توزيع الخيرات والثروة. والحال أن التوزيع يفترض أن يكون الموزع متصلاً بشبكة لتداول الخيرات، لكنّ هذه الأخيرة لا يمكن أن تتأتى من الانتاج الفلاحي، ذلك أن الزعماء الصغار سيبدون عندئذ بمظهر المستغلين فيتنكّر لهم الأهالي، لكن الخيرات المتداولة من سلاح ومعونات مالية، وهبات انسانية، انما تأتي من الخارج، أو من الحكومة، وتوزع لأسباب سياسية. وعلى هذا، تكون الدولة هي أصل شبكة التداول هذه: إمّا العاصمة، وإما القوى الأجنبية. وهكذا فإن تدويل الحرب وتدويل شبكات التوزيع كان مؤاتياً جداً للسلطات الجديدة.

وقد شهد أفرقاء الحرب، دون أن يكونوا واعين لذلك دائماً، وبدون القدرة على التحكم بهذه العملية اطلاقاً أن عملهم السياسي والحربي ينخرط في جيوستراتيجية عالمية: أي بين الشرق والغرب، وبين السلفية والعلمانية، وبين الشيعة والسنّة، وبين الاخوان المسلمين والوهابيين، وبين منتجي المخدرات ومستهلكيها الخ.. وقد أفضى هذا التدويل إلى تداول الخيرات الوافدة من المعونة الدولية (أسلحة، مال، معونات انسانية)، مما بدّل، في العمق، من طابع الاقتصاد الريفي الذي كان يعيش اكتفاءً ذاتياً إلى هذا الحد أو ذاك، وعمّم النقد فيه، لكن شبكات تداول الخيرات والمال بدأت تستقل عن عرابيها الدولتيين، بحيث إن عدداً كبيراً من الزعماء الصغار يؤمنون مداخيلهم اليوم، من انتاج المخدرات التي لا يمكن تداولها أصلاً إلا عبر شبكة عالمية؛ ذلك أن البلد المنتج لا يستهلكها هو نفسه. وتهريب السلاح، وانتاج المخدرات، والفساد الذي ينشأ عنهما جعل

هذه الحلقات الاقتصادية غير مرتهنة لقرار الدول الأجنبية السياسي (الولايات المتحدة، روسيا، السعودية)، القاضي بمساعدة أو حجب المساعدة عن حلفائها الأفغان. فمراكز السلطة العديدة التي تدير اليوم هذه المعونات المتدفقة، إنما ولَّدتها الحرب، وهي تعمل على صلة مباشرة مع الشبكات العالمية: بل إن الدولة الأفغانية والدول الأجنبية، تجد نفسها مستبعدة تلقائياً في ظلّ هذا الاستقلال الذاتي العالمي لشبكات تداول «الخيرات».

والحال أن انقسامات جديدة عادت لتتمحور حول مراكز السلطة الجديدة هذه. لقد استخدم الإسلامويون بنى سياسية حديثة، هي الأحزاب، ليوطّدوا وجودهم في محاولة لتجاوز الانقسامات التقليدية إلى «أقوام»، وفروع وقبائل وأعراق حيث كانت تستقر سلطة الأعيان التقليدية وتضرب بجذورها. لكن النتيجة لم تكن فرض حداثة سياسية بقدر ما كانت نقل أشكال التشرذم التقليدية والسلطة إلى نظام جديد.

فقد راحت المقاومة الأفغانية في فترة أولى تتمفصل على بنى التشرذم التقليدية ـ حتى ولو أطاحت بكبار الأعيان التقليديين ـ وعلى بنى انقسامات المجتمع إلى أقوام وعصبيات، مضاعفة بذلك عديد «القادة المحليين» الذين كانوا يتزعمون، في بعض الأحيان، بضع عشرات من المقاتلين، ولكنهم كانوا يحافظون على استقلالهم عن قادة أكبر شأناً بكثير، وذلك بالانتماء إلى حزب منافس يستمدون منه ما يكفي من المعونات المالية للابقاء على وضعهم والمحافظة عليه. ولقد اسلفنا الاشارة إلى الصلة القائمة بين جمود المجاهدين العسكري وبين واقعة ادراكهم لجغرافية الشبكات والأقاليم كأمر طبيعي: فنادراً ما يسعى القائد الجهوي إلى تصفية أو إقصاء «قوم» حققوا وجوداً سياسياً عبر الانتماء إلى حزب معارض لحزبه.

وفي مرحلة لاحقة، استعاد الزعماء الذين ولَّدتهم الحرب نمط ممارسة السلطة الخاص بالأعيان: فأقاموا شبكات من الزبائن، تساعدهم في ذلك قدرتهم على اعادة توزيع خيرات اكتسبوها بربط أنفسهم بشبكة عالمية (ما يفد من السلاح والمعونات المالية، وما يُصدَّر من المخدرات.. والسلاح)، الأمر الذي كان يتيح لهم تلافي الاقتطاع من مجتمعهم نفسه: فهم موزعون ليس إلاّ. إن الفصيل السياسي يميل إلى أن ينبني على غرار «القوم» عبر تحالفات المصاهرة وتبادل الخدمات وعبر صلات القرابة الخ. وهكذا شهد الوضع بروز عصبيات أو «الأقوام» من نوع جديد، وانطلاقاً من قطب سلطة ومحور توزيع خيرات؛ ولكنها عصبيات ومحاور لا تعبِّر عن بنى «الأقوام» القديمة. فالانقسامات القديمة تنحو إلى إعادة تنظيم نفسها حول أقطاب سلطوية جديدة، بما في ذلك انقسامات الهوية العرقية[١٤]. غير أن هذه الأقطاب الجديدة لا تدوم إلا بتدويل النزاع.

والواقع أن أية حيازة للسلطة داخل حزب سياسي تمنح صاحبها منفذاً إلى خيرات جديدة، الأسلحة، ويواكبها أحياناً، بالنسبة للأكثر نفوذاً من بين القادة الأكثر موهبة في ميدان العلاقات العامة، وصول معونات انسانية ومالية من الخارج. وهكذا فإننا كثيراً ما كنا نرى مُساعد زعيم يحسد قائده على ما وصل إليه فيفتح جبهة كما يفتح التاجر الصغير دكّاناً. وعندئذ لا بد من العطاء لاجتذاب «الزبائن»: (تقديم السلاح وكذلك المعونة الانسانية. فيصبح «الطبيب الفرنسي» مثلاً، عملة مقايضة سياسية) إذ لا بد من الاضطلاع بأعباء الأهالي المدنيين. فالأمر هنا يشبه حملة انتخابية صغيرة حيث «الزبون» ـ بمعنيي العبارة ـ هو الملك.

الإسلاموية ونقل الانقسامات التقليدية

وعلى هذا، فإنّه من اللافت أن تكون عملية التسييس الذي أفضت اليه الحرب من جهة، والإسلاموية من جهة أخرى، لم تفض إلى أيٍّ من أشكال التنظيم السياسي العسكري الحديث فعلاً، باستثناء ما حقّقه «نظام مسعود». فهل نرى في الحالة الأفغانية شاهداً ملموساً على عجز الفكر الإسلاموي عن انتاج نمط سياسي فعَّال؟ من السابق لأوانه التعميم والاستنتاج بأن الخطاب الإسلاموي بعامة، يخفي ـ ودون أن ينجح في ذلك تماماً ـ ليس دوام، وانما اعادة ارتسام التشرذم والانقسام وممارسة السلطة القديمة، بمصطلحات حديثة، ولا جدال في أن ثمة حاجة للقيام بدراسة معمقة لهذه الظاهرة. غير أن استقصاءات ميدانية أخرى تنحو المنحى ذاته وتفضي إلى النتيجة ذاتها. إن انبناء النصاب السياسي مجدّداً بشكل انقسام جديد ليس أمراً موقوفاً على اسلامويي أفغانستان فقط.

ومن اللافت أن حرب الميليشيات في لبنان بين ١٩٧٥ و١٩٩١، تقدم نسخة مدينية عن الطراز الأفغاني. وأول ما نلاحظه، هو الصلة المدهشة بين كلا التنظيمين الميليشياويين: ذلك أن المجموعات المسلحة، بحسب ميشال سورا تحتلّ قسماً من المنطقة المعادية، ولا تحاول تدمير العدو. فالمسألة عندها تنحصر أوّلاً في مسألة تحديد المنطقة الخاصة بها، لتحاول، من ثمّ، استغلالها لتحقيق المكاسب وتنظيم عملية اعادة التوزيع على أفرادها. وحرب العصابات هذه تقوم على العراضة والأداء الرمزي؛ ومن هنا الدور الذي يلعبه احتجاز الرهائن[١٥]. إذ يتم هنا أيضاً نقل الحرب التقليدية إلى نمطٍ مديني.

وعلى هذا، فإن الميليشيات اللبنانية، شأن حرب العصابات الأفغانية، إنما تدوم وتستمر بانخراطها في نظام تداول خيرات عالمي: أسلحة ومخدرات، معونات مالية، ثم، مضاربات عقارية بعد حلول السلام (إعادة بناء بيروت برساميل سعودية).

لكنْ، ماذا إذاً عن الجهاد؟ إن أشكال قتال الميليشيات الإسلاموية في لبنان لا تختلف اختلافاً جوهرياً عن أشكال قتال بقية الميليشيات، مسيحية كانت أم درزية أم «تقدّمية». ويوفر لبنان عنصر مقارنة بالغ الدلالة، لأننا نجد فيه مروحة المحفّزات الايديولوجية كلها: الحوافز الطائفية، والجهاد، والمافيا والمرتزقة الخ. وقد كانت المجموعات «التقدمية» في الطليعة لجهة فقدان لونها الايديولوجي وتحولها إلى مجموعات طائفية محضة. غير أن الإسلامويين اقتفوا أثرها واحتذوه خطوة خطوة.

يوفر الجهاد خطاب مشروعية للنخب الجديدة، ولكنه لا يقدم لها نمطاً تنظيمياً جديداً أو انبناءً سياسياً جديداً للمجتمع المقاتل. يبقى أن نتابع بالملاحظة النمط الذي أنشأه مسعود، خصوصاً أنه مدعو للعب دور كبير في الفراغ الذي أحدثه انهيار الاتحاد السوفياتي، شريطة الا يقع هو نفسه في هذا الفراغ.

الفصل العاشر

ايران: التشيُّع والثورة

ايران هي البلد الوحيد الذي استقر فيه التشيُّع كدين للدولة؛ والبلد الوحيد الذي شهد ثورة اسلامية حقيقية. فالثورة الايرانية وثيقة الارتباط بالتشيُّع، لا كمذهب وعقيدة أو مدوّنة، وانما كتاريخ. فالتماهي بين التشيُّع وايران يتأتىّ من سيرورة تاريخية تمَّت في حقبتين زمنيتين: الأولى، «تشييع» (من شيعة) ايران على يد الصفويين في القرن السادس عشر الميلادي والثانية، «أَيْرنَة» (من إيران) غير الناجزة بعد للأقليات الشيعية الأجنبية عبر انشاء «إكليروس»، يغلب فيه العنصر الايراني، مركزي ومتراتب، الأمر الذي يعتبر عظيماً قياساً على أهل السنّة.

ولكن لا شيء في الفكر الشيعي يجعل «الاكليروس» مهيئين للعب دور سياسي احتجاجي[1]؛ بل إن التشيُّع أسهم في تطوير تيار تقوي وصوفي لا يُستهانُ به (كان هنري كوربان هو أول من عرّف به وأدخله إلى الغرب). غير أن السيرورة التاريخية لتشكّل «الاكليروس» الشيعي كجسم تراتبي يعيد انتاج نفسه بنفسه، ومستقل على الصعيد المالي (يتلقى زكاة وصدقات وهبات المؤمنين مباشرة) والسياسي (قيام الهرمية الدينية في أرض لا تسيطر عليها الدولة الايرانية)، هو الذي سيتيح له أن يتحول، في القرن العشرين، إلى أداة للاستيلاء على السلطة. وعندئذ انبثقت على هوامش المذهب تركيبة توفيقية بين السلفية التقليدية والايديولوجية المتمركسة.

إن الثورة الإيرانية هي الحركة الاسلاموية الوحيدة التي لعب فيها رجال الدين دوراً حاسماً، ولكنها أيضاً، الحركة الأكثر جهراً بطابعها الايديولوجي: إنها حركة ثورية من العالم الثالث يقودها تحالف فريد من نوعه بين انتلجنسيا راديكالية و«اكليروس» سلفي. ولذلك لم تتخذ «الأسلمة» التي أعقبت انتصار الثورة الطابع المحافظ الذي اتخذته عملية فرض الاسلام بواسطة الدولة، التي شهدتها كلٌّ من السعودية وباكستان والسودان،

والتي ربما ستشهدها الجزائر غداً. هذا وقد شهدت الاسلاموية الايرانية نزعةً معادية للإكليروس وترفض، تحديداً، السطوة الدينية لرجال الدين؛ وقد جسدها المفكّر علي شريعتي، والمجموعات المتطرفة مثل «مجاهدين خلق»، ولكنّها استبعدت إلى صفوف المعارضة، لحظة قيام المؤسسات الثورية.

«تشييع» ايران (القرنان السادس عشر والسابع عشر)

إن التشيع، تاريخياً، يُعتبر ظاهرة عربية: فهو يردّ شرعيته من «أهل البيت»، وهم عرب بامتياز ولغة الأئمة المتحدرين من علي هي العربية، كلغة الأدبيات الفقهية. كما أن غالبية الأماكن الشيعية المقدسة تقع في الأرض العربية. وكبار آيات الله هم في معظم الأحيان من «السّياد» وهو اللقب الذي يعطى لمن يتحدّر من سلالة النبيّ؛ إنهم، في الغالب، ذوو نسب ويتقنون اللغة العربية.

في مطلع القرن السادس عشر، استولى الزعيم الروحي لفرقة تجمع بين التشيُّع والشمانية(*) وتسود بين القبائل التركمانية (القزلباش)، على أراضي ايران الحالية، وأسَّس السلالة المالكة الصفوية. وكان على الملوك الجدد، الناطقين بالتركية، أن ينعتقوا من أصولهم القبلية والطائفية (أي من ملّتهم) من أجل بناء دولة مستقرة. فاختاروا التشيُّع الاثني عشري (الذي ينتظر عودة الامام الثاني عشر الغائب «المهدي») كدين للدولة، لأن هذا المذهب أقل بُعداً عن عقيدة أهل السنّة من معتقدات جيوشهم. كان التشيُّع في تلك الفترة قليل الانتشار في ايران، بحيث إن الصفويين عمدوا لإنشاء اكليروس دولة، إلى استدعاء علماء عرب وفدوا، حينذاك، من جنوب لبنان الحالي (جبل عامل)، ومن الخليج الفارسي (البحرين). ويندرج تشيع ايران في سياق بناء جهاز دولة ذات حدود واضحة[٢]. فرئيس الاكليروس الايراني (الصدر) كان موظفاً حكومياً ويقيم في البلاط؛ بحيث إن الاكليروس الشيعي لم يكن يختلف، في تلك الفترة، لجهة بنيته وهيكليته، عن نظيره السنّي: ثمة من جهة أولى، علماء البلاط، ومن جهة ثانية، مشايخ القرى أو معمّمو القرى (الملاّت). فما كان بوسع الاكليروس، في ذلك الوقت، أن يستقل بنفسه، خصوصاً أن السلالة الملكية الصفوية كانت تمتلك هي نفسها مشروعية دينية.

يبقى أن تشيُّع إيران لم يتم دون مقاومة ودون تعرض الاكليروس السني للمجازر، كماحدث في هراة؛ وهو لم يستتب إلا في عهد الشاه عباس (١٥٨٧- ١٦٢٩).

(*) عبادة الطبيعة والقوى الخفية.

والحدود الحالية، بين إيران من جهة، وأفغانستان وتركيا من جهة أخرى، تعود إلى تلك الحقبة، وهي ليست حدوداً عرقية ولا قومية، بل دينية تواجه بين الشيعة والسنّة.

نشأة اكليروس ذي هيكلية يُجاوز الحدود القومية (القرنان الثامن عشر والتاسع عشر)

شهد القرن الثامن عشر سلسلة من التغيُّرات الجوهرية. فقد فقدت السلالات التي تلت الصفويين، زند ومَاجار (وهذه الأخيرة كانت ناطقة بالتركية هي الأُخرى) مشروعيتها الدينية وبات ينظر إليها كأُسر دنيوية محضة. بعد ذلك، اعتاد العلماء الفرس، الذين شعروا بأنهم مهددون في إيران (نتيجة الغزو الأفغاني عام ١٧٢٢، وما تلاه من محاولة نادر شاه احياء المذهب السنّي) على الاقامة والاستقرار في الأماكن المقدسة للشيعة بالعراق: النجف وكربلاء. والحال أن هاتين المدينتين كانتا لا تزالان خاضعتين للسلطنة العثمانية منذ عام ١٦٣٨. إلا أنّ هذا ما كان ليشكل عائقاً أمام حرية العلماء الشيعة، بل العكس: فبما أن الامبراطورية العثمانية لم تكن امبراطورية قومية فقد كان يسعها أن تولي المجموعات الدينية الخارجية وضع من هم خارج الحدود، أكثر مما يسع ايران. فالسلطنة لم تكن تضطهد التشيُّع كمذهب، بل كلما بدا أن الشيعة يرفضون السلطة المركزية (جنوب لبنان). وهكذا، فإن أول زعيم روحي ايراني استقر نهائياً في النجف، كان محمد باقر أكمل وحيد بهبهاني (١٧٠٥- ١٧٩١)[٣]، وسيستمر وضع «من هم خارج الحدود» هذا، حتى عام ١٩٧٨، عندما سيغادر آية الله الخميني إلى «نوفل لوشاتو».

وقد واكب هذه الحركة سجال فقهي هز أوساط الاكليروس الشيعي في القرن السابع عشر، وكان يدور حول اعادة فتح باب الاجتهاد. «فالإخباريون» كانوا يعتبرون هذا الباب مقفلاً منذ غيبة الامام الثاني عشر، الأمر الذي يجعل موقفهم أقرب إلى موقف أهل السنَّة. أما الأصوليون، فكانوا يعتقدون أن حقَّ الاجتهاد يعود إلى كبار العلماء[٤]. وانتصار الاصوليين (الذين كانوا ايرانيين على وجه العموم) شكّل قطيعة أساسية مع أهل السنة، وفتح الطريق أمام قيام اكليروس شيعي حديث. ويقتصر حق الاجتهاد على كبار العلماء الذين يطلق عليهم لقب «مجتهد» أو «آية الله». ينتج عن ذلك أنّ على كلّ مؤمن أن يتبع اجتهاد أحد العلماء، على أن يكون هذا الأخير منتمياً إلى مجمع كبار العلماء، بوساطة الملاّت المحليين الذين نُصبوا من قبل أحد كبار آيات الله، مباشرة أو بصورة غير مباشرة. وهكذا فإن تشكّلَ الاكليروس في جسم مستقل بذاته ومنفصل عن العلمانيين، كان نتيجة لانتصار الأصوليين.

ويكرّس هذا التطور أيضاً، استقلال العلماء المالي، وهو استقلال لا يزال قائماً إلى يومنا هذا، ذلك أن المؤمن يؤدّي الزكاة (أو الضريبة الاسلامية) مباشرة إلى ممثل المجتهد الذي يتبعه، وليس إلى الدولة. أما المال الذي يجمعه العلماء، فإنهم يعيدون توزيعه من خلال المبرّات، التي غالباً ما تتخذ منحىً اجتماعياً. وعلى هذا، فإن الاكليروس الشيعي اضطلع منذ القرن الثامن عشر، بدور اجتماعي وتربوي لم يتوصل الاكليروس السنّي إلى أدائه.

شهد القرن التاسع عشر، قيام هرميّة داخل الاكليروس الشيعي، تبعاً لمستوى الشهادة العلمية والمهابة، مصدَّقةً بالاختيار الداخلي: حجة الاسلام، آية الله، آية الله العظمى أو المجتهد ـ الذي ينفرد بأن يكون «مرجع التقليد». إنّ هذا التراتب، مضافاً إلى الاستقلال المالي والجغرافي (بالنظر إلى وقوع النجف وكربلاء خارج الأراضي الايرانية)، إلى حق الاجتهاد في كافة المسائل، ونزع صفة الشرعية عن الدولة (وهو أمر جديد قياساً على العهد الصفوي) والتراتب والهياكل المتينة: كل هذه العوامل مجتمعة، تضافرت لتجعل من الاكليروس قوة سياسية. وقد تَسيَّس هذا الأخير، بدءاً من نهاية القرن التاسع عشر، عندما جعل منه ضعف الأسرة القاچارية حيال التعديات البريطانية والروسية، قوة الاحتجاج الوحيدة. فمنذ تلك الحقبة، بدأ الدفاع عن الأمة الايرانية يقترن بالدفاع عن الاسلام والتشيُّع. وبدأ دخول الاكليروس ميدان السياسة بفتوى آية الله الشيرازي عام ١٨٩١، بتحريم التبغ إلى أن يُلغى حقّ احتكاره الذي مُنحَ، في السنة السابقة، إلى شركة بريطانية، وفي عام ١٩٠٦، أيَّد معظم آيات الله الحركة الدستورية الايرانية. كما أن الاكليروس الشيعي كان بمثابة روح المقاومة ضد البريطانيين في جنوب العراق عام ١٩٢٠[٥]. وحتى لو أن مطالب الاكليروس بقيت ذات طابع سلفي تقليدي (تطبيق الدولة للشريعة)، فإنه ظل يلعب بانتظام، دور قطب الاحتجاج والمعارضة، خصوصاً في حال نشوب أزمة في السلطة (١٨٩٠ ـ ١٩٢١، ثم ١٩٥٠ـ ١٩٥٣، وأخيراً ١٩٧٨).

ومفهوم ولاية الفقية الذي صاغه الامام الخميني، هو النتيجة القصوى لهذا التسيس، وقد استخدم في تعبئة المجتمعات الشيعية بصرف النظر عن مراجعها القومية وأجهزة الدولة.

تحالف العلماء والمثقفين

يجد المراقب في ايران العوامل إيّاها التي تغذي الاسلاموية في كافة أنحاء العالم الاسلامي (مثقفون اسلامويون، جماهير مدينية تردّت أوضاعها). وتعود فرادة الثورة الايرانية إلى التحالف بين الانتلجنسيا الاسلاموية وشريحةٍ من رجال الدين، تحالفاً أدى

إلى استقطاب مجموع العلماء، سواء عن قناعة أو عن تضامن بين أفراد السلك الواحد.

والعلماء الشيعة هم، بلا منازع، أكثر انفتاحاً من العلماء السُنَّة، حيال المدوّنات غير الاسلامية. فآيات الله قرأوا هذه الكتابات (بما في ذلك كتابات ماركس وفيورباخ)؛ فثمة عنصر يسوعي أو دومينيكي لديهم، ومن هنا توفيقيّتهم الفلسفية الصريحة المواكبة لفقهية متطلبة مفرطة. وإن انفتاح المدارس الدينية الشيعية على مدوّنات غير اسلامية، سابق على انفتاح المدارس السُنِّية[٦]. وثقافة العلماء الشيعة المزدوجة تبدو لافتة بالفعل: تقليدية مفرطة (يكفي، للتدليل على ذلك، قراءة رسالة الامام الخميني «توضيح المسائل») ومفرطة الانفتاح على العالم الحديث؛ فخلف الاجتهاد الفقهي هناك فكر فلسفي.

ومع ذلك، كان لا بد من مجيء الخميني لكي يفضي منطق تسيُّس العلماء، البالغ اقصاه، إلى تطلب وجوب تولّي رجال الدين للسلطة. وقد صاغ آية الله الخميني مفهوم «ولاية الفقيه» خلال فترة التدريس التي أمضاها في النجف، في الستينات. وهذا المفهوم هو الترجمة الشيعية للفكرة الاسلاموية التي تقول إنه لا وجود لمجتمع اسلامي دون دولة اسلامية: فلا يجوز قصر المطالبة على تطابق القوانين التي تصدرها الدولة مع الشريعة. فالدولة ينبغي أن تكون، في جوهرها، اسلاميّة. لكن في حين يجد المنظرون السنّة مشقة ـ كما رأينا ـ في تعريف ما ينبغي أن تكون عليه هذه الدولة، نجد أن الخميني قد عثر على جواب: فخلافاً للسنّة، يملك الشيعة مؤسسة تستطيع أن تحدِّد من هو الأعلم، ومن هو أفضل المسلمين، ومن هو المرشد. وبما أن لدى الشيعة سلطة دينية عليا، فإن على هذه السلطة أن تمسك بزمام شؤون الدولة العليا. وعلى هذا إنَّ ممارسة السلطة هي حق السلطة الإكليروسية العليا. غير أن هذا لا يعني أن يتولى العلماء الحكمَ مباشرة، بما هم علماء، أي كإكليروس: فالمرشد أو القائد عَالِمٌ، ولكنَّه لا يمثل العلماء. إن مرتبته تفوق كافة المؤسسات، لأنّه ليس أقل من مُمثِّل الإمام الغائب. ولم يحبّذ الخميني على الإطلاق تحول علماء الدين إلى مؤسسة، بل كان، على الضد من ذلك، يستند إلى الاسلامويين وإلى صغار العلماء (من رتبة «حجة الاسلام») ضد كبار العلماء، حاملي تقاليد «تعاضد» اكليروسي عريقة في القدم.

وعلى هذا، ليس من المفاجىء أن يرفض كبار آيات الله، الأحياء عام ١٩٨١ (وهم حوالي العشرة) أطروحة «ولاية الفقيه»: فبعضهم عارض الخميني صراحة، كأبي القاسم الخوئي أو شريعتمداري (توفي عام ١٩٨٦)، وبعضهم مكث على تحفظه، كتوماً رافضاً المناصب الرسمية، أمثال آية الله غولبيكاني وآية الله قمي أو موسوي ـ شيرازي أو مَرَشي ـ نجفي. والواقع أن كبار العلماء ظلوا بعيدين عن الثورة. وهكذا، لم يقبل بمفهوم

«ولاية الفقية»، من بين كبار آيات الله، سوى آية الله منتظري، وهو تلميذ سابق للخميني، وظلّ خليفته المعلن إلى حين استبعاده عام ١٩٨٩. ثم إن الخميني لم يكن أكثر آيات الله نفوذاً وتأثيراً لدى اندلاع الثورة الاسلامية. فالمرجع الذي حظي بأوسع شبكات من قدامى التلامذة والمريدين، هو أبو القاسم الخوئي (ولد عام ١٨٩٩)، وهو أذري ايراني، واسع النفوذ في لبنان (الشيخ فضل الله، المرشد الروحي لحزب الله، هو أحد تلامذته)، وفي افغانستان، مروراً بخراسان الايرانية واذربيجان السوفياتية سابقاً (فالزعيم الديني الحالي باشا زاده هو أحد تلامذته). والحال أن الخوئي لم يغادر النجف خلال اندلاع الحرب بين ايران والعراق، ولطالما رفض مفهوم «ولاية الفقيه». وبعض العلماء، كالشيخ فضل الله، أيّده في هذا الرفض المذهبي، مع تأييده للثورة الاسلامية. فليس ثمة صلة مباشرة ودائمة بين العقيدة والعمل السياسي.

وعلى هذا، فإن الثورة الايرانية لم تكن ثورة آيات الله، بل ثورة حجج الاسلام، أي ثورة علماء صغار من المرتبة الدنيا، أصغر سنّاً ودرس بعضهم على الخميني نفسه، أو أنه فضّل النشاط السياسي على الدراسة في غمرة الحركات المعادية للشاه عام ١٩٦٣. وقد استند الخميني إلى هذه الشبكة من تلامذته السابقين، وقد أُرفدوا باسلامويين شبان من أصل علماني، وجدوا فيه ما كانوا يسعون وراءه من توفيق بين الراديكالية السياسية والمعتقد الديني، أي تلك المواءمة التي لم يجدوها، بطبيعة الحال، لدى كبار آيات الله الذين يفوقونه سطوة، كالخوئي، أو لدى فصائل أقصى اليسار، التي كانت ناشطة جداً، ولكنها شديدة الدوغماتية.

وقد تداخلت هاتان الشبكتان من العلماء ومن الاسلامويين، نظراً لوجود حركية ثقافية تجعل بعض الأسر الاكليروسية لا تتردد في تعليم أولادها تعليماً غربياً خالصاً، في حين أن كثيراً من الشبان الذين تلقوا تعليماً على الطريقة الغربية يرتادون أماكن التعليم الديني المخصصة للعلمانيين (الحسينيّات) لتعليم وإعداد دينيين. ولا تعرف ايران ما يعرفه العالم السنّي من قطيعة بين العلماء والمثقفين.

الأَدْلجة

حتى لو كان التشيع قابلاً لقراءتين: قراءة صوفية تقويّة تسليمية وقراءة سياسية، كقراءة علي شريعتي، غير أنَّ المؤكد أنّ «المتخيل الشيعي» يشتمل على اشكالية أكثر تقبلاً وتكيفاً مع فكرة الثورة: فمعنى التاريخ، والمهدوية، وفكرة العدالة الاجتماعية وازدراء السلطة الزمنية والنزعة الاستشهادية[٧]، تتجسد جميعها في أمثلة كانت في صلب نشأة التشيع: كاستشهاد الامام الحسين وأصحابه في كربلاء بسيف مستبد غاصب؛ ثم مثال المرأة المسيَّسة (السيدة زينب شقيقة الامام الحسين) الخ..[٨].

إن الثورة الإسلامية عند أهل السنة هي نفي للتاريخ، في حين أنها على الضدّ من ذلك لدى الشيعة: انها ظهور الغائب وتحقيق وعد لم يصبح ممكناً إلا باحتجاب الامام المستور، ذاك الذي يعود في آخر الزمان يملأ الأرض عدلاً بعدما ملئت جوراً[٩].

ثم ان إيران المعاصرة شهدت أيضاً صياغة ايديولوجيات توفيقية (هيغلية ـ اسلامية، واسلامية ـ ماركسية)، أكثر تقدماً من مثيلاتها في العالم السنّي، كما تظهر أعمال كاتب مثل علي شريعتي وتنظيم، يراوح بين كونه فرقة «دينية وحزباً سياسياً»، «كمجاهدين خلق»[١٠]. حتى لو جهد العلماء في استبعاد هذه التوفيقية، إلا أنها تركت أثرها على الاسلامويين العلمانيين. وأحد أسباب هذه التوفيقية، من دون شك، هو حجم تأثير الماركسية في إيران، وهو تأثير لا يقارن بمثيل له في البلدان العربية: لقد عرفت إيران أحد أقدم الأحزاب الشيوعية في العالم، حزب توده، الذي ضم لفيفاً من المثقفين ذوي المكانة والسمعة.

أما العالمثالثية، فقد كانت إحدى ثوابت الثورة الاسلامية. لقد غطت الصحافة الايرانية طيلة السنوات العشر التي وسمت بشعار الثورة (أي إلى يوم وفاة الخميني عام ١٩٨٩) الحركات الثورية غير الاسلامية تغطية واسعة (من الساندينيين في نيكاراغوا، إلى المجلس الوطني الافريقي في جنوب افريقيا، مروراً بالجيش الجمهوري الايرلندي)، وقلّلت من شأن الحركات الاسلامية التي اعتبرتها محافظة كالمجاهدين الأفغان. فخلال هذه الفترة، بقي التضامن العالمثالثي يتغلب على رابط الأخوة الإسلامية، الأمر الذي لا نجد له مثيلاً في مجمل الحركات الاسلاموية الأخرى.

غير أن التفاوت بدا واضحاً حين اتضح أن الأدلجة تناقض الشريعة. فالرأي، لدى معظم العلماء وأفراد الاكليروس، يقول بتغليب «الأسلمة» على المنطق الثوري، أي على سبيل المثال، تغليب الملكية الخاصة على التأميم، واحترام حرمة الدار على الاستقصاء البوليسي، والطلاق على اجراءاته الادارية الخ. أما رأي الراديكاليين، فكان، على الضدّ من ذلك، تغليب المنطق الثوري على الميل الشرعي، حتى لو كان ذاك ما تفرضه الشريعة. والحال، ان الامام الخميني فرض خلال حياته، المنطق الثوري المتجسد بارادة المرشد حتى ولو جاء، اذا اقتضى الأمر، منافياً للشريعة.

الدولة ومأسسة الثورة الاسلامية

تملك الثورة الايرانية اطاراً قومياً ودولياً ومؤسسياً. فقد مهرت نفسها بمؤسسات ولم تعرف في الحقيقة نظام الحزب الواحد(لقد حلّ «حزب جمهوري اسلامي» نفسه عام ١٩٨٦، بناء على طلب الخميني). كما أن الثورة الاسلامية لم تضع الدولة/ الأمة

الايرانية موضع شك على الرغم من الدعوة اللفظية إلى الوحدة الاسلامية. صحيح، أن الدستور يوضح أنه ليس بالضرورة أن يكون «المرشد» ايرانياً، الا أن قانون الجنسية هو قانون صارم. وهكذا، فإنَّ من الصعب على أفغاني شيعي ناطقٍ بالفارسية، أن يتزوج من ايرانية، شأنه شأن الفرنسي، مثلاً. وأحد أقرب معاوني الخميني، جلال الدين الفارسي، لم يستطع ترشيح نفسه للانتخابات الرئاسية لأن أباه أفغاني المولد.

ولعل التقاطع بين المؤسسة الدينية من جهة، والتقليد الدولتي، هو ما جنّب الثورة الاسلامية مآزق الاسلام السياسي الأبدية وطرقه المسدودة؟ مَنْ ينبغي أن يكون المرشد الأعلى؟ مَنْ الذي يحق له التشريع في الحقل الديني؟ لماذا اصدار قانون وضعي طالما أن الشريعة موجودة؟ والواقع أن إيران مَهَرت نفسها بدستور حقيقي، وليس مجرَّد شعار، إنه دستور ينظم فعلاً طريقة عمل مجموعة من المؤسسات دون الالتفات كثيراً إلى حقيقة ملاءمتها الشريعة. وما يبدو لنا بالغ الدلالة أن ينصّ الدستور صراحةً، في مادته الأولى، على أن شرعيته تقوم على الارادة الشعبية وليس على الشريعة وحدها. وبهذا وُجِد الحلّ لمشكلة «الأمير». أما اجراءات اختيار المرشد (رهبر) فهي محددة بوضوح: وإنه يُعيّن من قبل مجلس الخبراء. ومجلس الخبراء هو جمعية تنتخب بالاقتراع العام. أما إذا وجد «مرشد» روحي في لحظة ما، فإنه دليل نفسه وحجة ذاته ولا يبقى على الشعب إلا أن يصادق على هذه الواقعة البديهية باقتراعه، أي ببيعته. اما إذا كان المرشد الذي يفرض نفسه بديهةً غير موجود، فإن المؤسسات جاهزة لتدبير غيابه، كما تولى العلماء الشيعة منذ القرن الناسع، تدبير غيبة الامام الثاني عشر «المستور» وليس المفقود (والذي يمكن أن يعلن رجعته في كل آن ليملأ الأرض عدلاً) وفي هذه الحال يصبح الاقتراع الشعبي مصدر اضفاء للشرعية.

واضح اذاً أنه باستثناء الحُقب التي يكون فيها مرشد لا يختلف الجمهور على بيعته، يكون الدستور هو ما ينظم السلطة والمشروعية. هناك إذاً نظام للنصاب السياسي لا يُلغى أمام تطبيق الشريعة. وهذه الظاهرة هي ما يميز الثورة الايرانية عن الاسلاموية السنيّة.

دستور اسلامي أم علمانية جديدة؟

لقد استطاعت ايران أن تجد خلف البيانية الاسلاموية والخطابة الثورية حيزاً للسياسي غير مرتهن للسعي وراء فضيلة أفراده المستحيلة وانما يعمل على مؤسسات تصمد أمام غياب رسالة إلهية؛ أي باختصار، أن ايران استطاعت أن تجد حيزاً علمانياً بسبب تبنيها لنمط دستوري (حتى ولو كان ثمة مفاتيح موضوعة لتؤمن صدارة من صنعوا الثورة)

وتأكيدها على مشروعية الاقتراع العام، وتحويلها ما كان ينبغي أن يكون ثيوقراطية إلى نظام رئاسي (وهو ما أسميه «ثيوقراطية دستورية»).

والواقع أن الدستور في ايران هو الذي يحدد منزلة الشريعة وليس العكس. أو بتعبير أدق إنّ الأنصبة التي يناط بها لفظ القانون الاسلامي انما تمارس وظائفها وفق الصيغة التي يمارس عندنا، على أساسها مجلس شورى الدولة والمجلس الدستوري وظائفهما، أي في اطار مؤسسي يحدده الدستور. فالدولة الاسلامية الجديدة تصدر قانوناً وضعياً يصبح «اسلامياً» لمجرد أن الدولة التي أصدرته هي اسلامية: وهذا يعني الانتهاء من افتراض الشريعة أساساً وحيداً لمعيار القانوني ـ وهو الأمر الذي لا يقبله السلفيون الجدد السنَّة. وفي مثل هذه الحالة ندخل في صيغة حديثة للدولة؛ صيغة تصبح فيها هذه الأخيرة مصدر مشروعيتها الخاصة، والواقع أن الأنموذج الايراني هو انموذج «علماني»، بمعنى أن الدولة هي من يحدد منزلة الديني وليس الديني هو ما يحدد منزلة النصاب السياسي. وهكذا، فحين أكد علي خامني إي، في خطبة الجمعة التي ألقاها يوم ٣١ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٨، وكان، آنذاك، رئيساً للجمهورية، تقدم الشريعة على القوانين الأخرى وأولويتها عليها، عمد آية الله الخميني إلى الرد برسالة نشرت يوم السابع من كانون الثاني/ يناير ١٩٨٩، يؤكد فيها بوضوح تقديم المنطق الثوري وأولوية قوانين الدولة الاسلامية على الشريعة.

ومما لا شك فيه أن الشريعة ينبغي أن تكون القانون الأسمى، وقد أدخل البرلمان في تشريعاته العقوبات الرمزية التي تنص عليها الشريعة (القصاص، أي العين بالعين، والدية والحدود، أي عقوبة الاعدام لجريمة التجديف بالعزة الالهية). ولكن عمل البرلمان أن يشرّع، أما واجب القاضي فهو الرجوع إلى القانون الموضوع وليس إلى الشريعة مباشرة.

حول هذه المسائل المفصلية، ظلَّ القانون الإيراني غير مفرط في اسلاميته. فالدستور يمنح النساء المساواة مع الرجال (المادة ٢٠)، ولا يعترف للرجل بحق الطلاق الكيفي. وما من تمييز شرعي يطول إلى أوضاع المسيحيين واليهود والزرادشتيين: فهم يؤدون الخدمة العسكرية ولا يدفعون ضريبة خاصة (جزية)، ويتمتعون بمواطنية كاملة؛ غير أنهم لا يستطيعون تولي مناصب قيادية، كما أنهم يقترعون في هيئات ومجمّعات خاصة بهم. وفي المقابل، إنّ المسلم الأجنبي يخضع للوضع القانوني نفسه الذي يخضع له الأجنبي المسيحي[١١]. وباختصار، يمكن القول إن المواطنية الايرانية ليست فكرة اسلامية. ثمّ إنّ ايران احتفظت بالتقويم الشمسي، وتحتفل برأس السنة في ٢١ آذار/ مارس من كل عام.

إن انشاء مؤسسات يناط بها التثبّت من تطابق القوانين التي يصوت عليها مجلس

النواب ويصدرها، مع أحكام الاسلام، تظهر، ضمناً، ان ثمة اعترافاً بوجود حيز قانوني لا صلة له بالشريعة: فمجلس نظار الدستور يضم ستة علماء يعينهم الامام، وستة قانونيين «علمانيين» يختارهم البرلمان من بين أفراد لائحة يقدمها إليه رئيس السلطة القضائية (المادة ٩١، المعدّلة من الدستور). وعلى مجلس النظّار أن يتحقق من توافق القوانين الصادرة مع الاسلام (بأغلبية الفقهاء) وتطابقها مع الدستور (بأغلبية المجلس): وعلى هذا فإن ثمة اعترافاً بوجود منطق دستوري لا يمكن اختزاله بالشريعة.

والواقع أن الدستور الايراني يستطيع أن يعمل بصورة علمانية تقريباً، وذلك من حيث إن الدستور يستند، في نهاية التحليل، إلى الاقتراع العام والبرلمان. وهيئات مراقبة تطابق القوانين مع الشريعة، انما تختارها السلطة السياسية وليس رجال الدين. وإذا كان الملاّت يلعبون دوراً مهمّاً، فما من هيئة أو نصاب مخصص لهم، باستثناء المرشد، ونصف عديد مجلس النظار. إنّ السلطة السياسية هي التي تعين الملاّت في الوظائف الادارية العليا. وحتى مجلس الخبراء الذي يتولى تعيين المرشد ليس سوى مجلس ينتخبه الشعب.

الخميني أو نهاية الديني المُفارِق

لقد أدّى الدور الشخصي الذي لعبه الخميني إلى خلط الأوراق، واستدراج كبار العلماء إلى ثورة سياسية لم يكونوا مهيّئين لها. والواقع، أن شخصية الخميني هي شخصية عجيبة: فهو في آن معاً سلفي تقليدي وثوري عالمثالثي. لقد تمكن من أن يرفد الإكليروس باعداد لا بأس بها من الشباب الاسلامويين، إلا أنه خرق في الحين ذاته قواعد اللعبة المتبعة في وسط الكهنوت منذ قرنين.

وقد وضعت وفاة الامام الخميني، في الثالث من حزيران/ يونيو ١٩٨٩، حداً نهائياً لمنطق الثورة الاسلامية الذي يريد أن تتطابق قمة المؤسسة الدينية مع قمة المؤسسة الدولتية؛ والواقع أن خليفته، علي خامني إي، الذي بقي إلى ذلك الحين رئيساً للجمهورية، وسارع مجلس الخبراء إلى تعيينه إماماً جديداً (بدلاً من الخليفة الحقيقي الوحيد، آية الله منتظري، الذي عزله الخميني) لا يملك المؤهلات الفقهية الضرورية لكي يكون إماماً، أي آية الله الأكبر و«مرجع التقليد». فخامني إي ليس سوى «حجة اسلام» تمّت ترقيته يوم وفاة الامام إلى مرتبة آية الله، إلا أنه لا يملك لا الأقدمية ولا الشهادات العلمية المطلوبة لكي يفرض نفسه على نظرائه. وعلى هذا، فإن ثمة انفصالاً بين الوظيفة الدينية العظمى (المتجسدة اليوم بأحد آيات الله المسنّين من غير المعروفين، وممن ليس لهم أية نشاطات سياسية) وبين الوظيفة السياسية العليا. إنها نهاية «ولاية الفقيه»، لكن العودة إلى النظام القديم قد فات أوانها.

وتكمن المفارقة في أن الخمينية قد قوضت النظام الاكليركي الشيعي الذي نشأ خلال القرون الثلاثة المنصرمة. فقد ألحق الخميني الشريعة بالثورة وجعلها تابعة لها. وأكد، مخالفاً بذلك التقليد المتبع، على أن الفتوى التي يصدرها أحد آيات الله الكبار تظلّ سارية الاجراء بعد موته (وهذه حال الفتوى الشهيرة التي اصدرها في حق الكاتب سلمان رشدي). وقد انهى الخميني «المجمعية» التي كانت قائمة بين آيات الله الكبار، لصالحه؛ فوضع بذلك شرعيتهم موضع شكّ حين أنكر المرجعية على شريعتمداري (توفي عام ١٩٨٢) وحين اعتمد الولاء السياسي كمعيار في ترقية العلماء وليس درجتهم أو مرتبتهم الدينية. وبما أن أبرز العلماء تخلوا عن الدراسة لينصرفوا للنشاط السياسي، فإنه لم يعد هناك اليوم خلفاء لكبار آيات الله الأحياء والذين تجاوزوا جميعاً سنّ الثمانين. ومنذ اعدام صدام حسين لآية الله محمد باقر الصدر، أصبح كافة آيات الله من الايرانيين: وكانت تلك نهاية المسكونية الشيعية. فنظام استمرار الاكليروس الشيعي وطريقته في تَنَخُّب قيادته يوشك أن يكون يشرف على نهايته.

لقد أزال الخميني حيز المُفَارِق والاستقلال الذاتي اللذين كان رجال الدين ينطقون باسمهما: فقد انكفأ رجال الدين نحو الدولة دون أن يتمكنوا من السيطرة عليها فعلاً، لأن الهرمية السياسية ليست هي الهرمية الدينية. واليوم، لم يبق في السلطة أيٌّ من آيات الله الكبار. «فجمهورية آيات الله» هي اختراع صحفيين. إلاّ أن نهاية تصدُّر كبار آيات الله، كعلماء ملتزمين، ولكن يحذرون التورط في العمل السياسي اليومي، إنما تنبىء بنهايةِ نوعٍ من التشيُّع.

أية أمة؟

قد يكون لتراجع المشروعية الشيعية نتائج مأساوية بالنسبة لإيران. وثمة قاعدة عامة لا تزال مرعية الإجراء منذ القرن السادس عشر، تُفيد بأن يكون أساس الولاء للدولة المركزية هو التشيُّع وليس العرق: فشيعة إيران يشعرون بأنهم ايرانيون مهما كانت انتماءاتهم العرقية (فرس، عرب، وأذريون)؛ في حين أن السنة لا يشعرون بأنهم ايرانيون، حتى لو كانت ثقافتهم ايرانية (الأكراد والبالوتش). لكن «العصبية» الشيعية تعرّضت لصدمةٍ مع بداية الحرب مع العراق، والموقف السلبي الذي أبدته طهران خلال هجوم صدام حسين على كربلاء والنجف في آذار/ مارس ١٩٩١؛ فقد بدا أن مصلحة الدولة الايرانية تغلب على العصبية الشيعية: ومثل هذا يضع حداً للمشروعية التي يضفيها التشيُّع ـ الذي كان الضمانة الوحيدة للدولة الايرانية بما هي أمة متعددة الأعراق ـ على الدولة الايرانية.

وقد فاقم هذا الوضع بروز محاور استقطاب للهوية القومية، بالنسبة للأذريين

والتركمان، منذ انهيار الاتحاد السوفياتي، الأمر الذي لم يسبق له مثيل منذ قيام إيران الحديثة في القرن السادس عشر. وفي موازاة ذلك ثمة تزايد سكاني سني بطيء، في ايران، بفعل توافد أعداد من اللاجئين الأكراد والأفغان. وهكذا، فإن ولاية خراسان، أوسع ولايات ايران، أصبحت اليوم ذات أغلبية سنية. والحال أن اللاجئين الأفغان لا يقبلون، على الرغم من أنهم ناطقون بالفارسية، الانصهار والاندماج. فهم يملكون شبكات مدارس خاصة بهم (تمولها في الغالب المملكة العربية السعودية).

ويوشك إخفاق الثورة الاسلامية وأزمة الشرعية الشيعية أن يؤديا إلى بروز القوميات العرقية مجدّداً.

راديكالية ونوستالجيا

يفضي تراجع الاسلام السياسي إلى نوع من الابتعاد عن الدين. وواقع قيام الثورة يجعل من هذا التراجع غير ممكن الا باتجاه علمنة تظل حدودها هي حدود السلطة الحالية؛ كيف يمكن لسلطة ليست واثقة من كسب انتخابات حرة أن تضع أساس مشروعيتها موضع شك: عنينا الرمزية الاسلامية؟ ولهذا فإن مسألة الحجاب (تشادور) تبدو مسألة مركزية في إيران أكثر منها في أي بلد اسلامي آخر: ذلك أن نهاية الثورة تجعل من فرض الحجاب أمراً لا يُطاقُ، في حين يبدو أمراً عادياً في البلدان السلفية التقليدية كالسعودية. والواقع أن الحياة اليومية في ايران أقل «اسلامية» منها في العديد من البلدان الاسلامية. فقد أقامت الثورة نوعاً من التسوية بين بعض الأنشطة الحديثة والأحكام الاسلامية، كما حصل في المجال الرياضي (كرة الطاولة بالحجاب). وتملك النساء الحق في العمل (وهن يعملن)، واللباس الاسلامي يقبل الجينز والمعطف، وتظهر التلفزة «مذيعات اسلاميات»، كما أن الموسيقى الحربية مؤلفة على الغرار الغربي.

والحال أن هذه التسوية لم تُجبه بمعارضة لا من جانب الراديكاليين ولا من جانب غالبية رجال الدين. فالعداءُ الثقافي للغرب لا يتخذ في إيران الوجه العصابي الذي يتخذه أحياناً في أوساط السلفيين السنّة الجدد.

غير أن للارث الثوري من يسكنه الحنين اليه؛ انهم أولئك الذين يُسمّون بالراديكاليين الذين يسعون إلى انقاذ مكتسبات ورموز ثورة حملتهم إلى السلطة، أكثر مما يسعون إلى تصدير راديكالية اسلامية بات اخفاقها واضحاً منذ سنوات. فالراديكاليون الذين لم يتمكنوا، طيلة عشر سنوات من الثورة، أن يفرضوا، أو حتى أن يتصوروا نمطاً اقتصادياً متماسكاً أو نموذجاً لمجتمع اسلامي، والذين يتوزعون بين «سلفيين» خُلّص همُّهم الحفاظ على الشريعة قبل كل شيء، وبين «تقدميين» منهمكين بتطوير نمط دولتي وثوري يشكل

قطيعة مع النظام السابق، إن الراديكاليين هؤلاء لا يستطيعون إلا أن يخوضوا معركة قد ولّى زمنها. ومصدر ضعفهم هو أنهم في موقع «محافظين» وفي مركز حراس لميراث رمزي أكثر مما هو عيني وحقيقي، ولا يمثلون مصالح اقتصادية أو قوى سياسية لها بنيتها وهيكليتها. انهم «ضد» ليس إلا: ضد الانفتاح على الغرب، وضد التخلّي عن مبدأ تصدير الثورة، وضد التهاون في ضبط التقاليد والعادات. والراديكاليون أصحاب نفوذ في المؤسسات المنبثقة عن الثورة، مثل «بنياد» وهي نوع من الشركة القابضة عدداً من رؤوس الأموال الهائلة وتملك امتياز الحصول على العملات الصعبة بسعر التحويل الرسمي، الأمر الذي يتيح لها توزيع خيرات الاستهلاك على زبائنها (زبائن بالمعنى الروماني القديم للكلمة): كالبرادات والدراجات والمكيفات... التي تشتريها بسعر العملة الرسمي. وهكذا نجد في خلفية جهاز الدولة الايراني العملية نفسها من اعادة انشاء شبكات العصبية والاستزبان، بفارق أساسي وهو أن حضور الدولة الايرانية يفرض على هذه الشبكات أن تحدد نفسها على أساس مشروعات سياسية، وأن تدخل في لعبة المؤسسات، حتى لو كان من نتائج هذه اللعبة أن تتحول الوزارات إلى اقطاعات.

ليس في هذه المعارضة ما يذكّر بالسلفية الجديدة المحافظة التي نراها في البلدان السنيّة: فشعاراتها ليست الشريعة ولا وضع المرأة، بل الرموز كمثل الفتوى ضد سلمان رشدي، أو استراتيجيات تجاوزها الزمن، مثل رفض الانفتاح على الغرب سواء لجهة القروض أو لجهة العلاقات الدبلوماسية.

يكفي أن يُتبنّى انفتاح سياسي يتيح بروز أحزاب مختلفة فعلاً كي يبدأ دستور الجمهورية الاسلامية بالعمل بصورة علمانية. فيصبح الامام نوعاً من «الثيوقراطي الدستوري». تبقى مسألة تدبّر آخر كلمات الامام الخميني، مثل الفتوى باعدام سلمان رشدي. وتشاء المفارقة أن النظام الشيعي التقليدي السابق على نظام «ولاية الفقيه» كان سيُبطل الفتوى تلقائياً بعد وفاة صاحبها. لكن استمرار شرعية النظام الجديد تفرض تخليد كلمات الامام. فكأنّ العلمانية الفعلية، أو علمانية الأمر الواقع، التي أدخلت بفعل زوال الديني المفارق، تنطوي على الابقاء على حيز مستحيل من المقدّس والرمزي، في صورة ليس في الوسع الفكاك عنه.

الفصل الحادي عشر

العامل الشيعي في سياسة ايران الخارجية

غالباً ما يتردّد بأن التشيُّع كان التعبير عن قومية الفرس الذين اعتنقوا الاسلام. والحال أن تاريخ البلد أشدّ تعقيداً من هذا. فإيران، كما رأينا، لم تصبح شيعية إلا منذ القرن السادس عشر، والملوك الذين حكموا إيران المسلمة من القرن السادس عشر إلى القرن العشرين كانوا من أصل تركي. وطوال هذه الفترة، لم تضمّ الامبراطورية الفارسية مطلقاً كافة المجموعات العرقية ـ اللغوية الايرانية، بل على الضدّ من ذلك، لقد ضمت مجموعات واسعة من السكان غير الايرانيين. وحتى اليوم، تكاد نسبة المواطنين الايرانيين الذين تمثل الفارسية لغتهم الأم، لا تتجاوز النصف.

وقد أكدت الثورة الاسلامية الايرانية على الوحدة الاسلامية، وعلى دعم الحركات الثورية في العالم الثالث، وفي الوقت نفسه كانت تراهن، ضمناً، على ورقة التشيع أساساً. وما يثير الاهتمام أيضاً أن ايران الاسلامية لم تراهن على الاطلاق، وحتى عام ١٩٩٢، على ورقة العصبيات العرقية والثقافية مع مجموعات الألسن والثقافات الايرانية، إذا كانت سنّية، مثل الطاجيك والأكراد والبالوتش وحتى البشتون الأفغان. فالعرق واللغة ليسا، في نظر الايديولوجيين الاسلامويين، معياراً للعصبيّة، لأن من شأنهما تفريق الأمة. وعلى الضدّ من ذلك، فإن هؤلاء لا يرون تناقضاً بين تمجيد التشيُّع والتضامن الاسلامي الذي يجاوز القوميات. فهم يرون إلى الطائفة الشيعية كما رى ماركس إلى البروليتاريا: انها مجموعة خاصة تحقق انعتاق البشرية جمعاء؛ والتشيُّع، فكراً وممارسةً، هو طليعة الثورة الاسلامية العالمية. ولكن بسبب من ذلك، وفي خلفية الخطاب الشمولي، يتوجه الخطاب الايراني إلى الجماعات الشيعية، وفيها وجدت الممارسة الثورية الخاصة بالجمهورية الإسلامية خيرة أنصارها ما عزز التماهي بين الثورة الاسلامية والتشيُّع. وإحدى النتائج السلبية التي ستترتب على هذا التماهي، تتمثل في استقطاب حركات

الاخوان المسلمين والوهابيين للشبكات الاسلاموية السنية التي خاب أملها في ايران، إلى أن حصل الطلاق بين هاتين المجموعتين على اثر حرب الخليج الثانية.

وباختراقها الطوائف الشيعية الأجنبية، التي تحوَّلت بفعل ذلك إلى طابور خامس، استطاعت ايران أن تلتفَّ على القومية العربية، وأن تحاول زعزعة الحكومات المحافظة في الشرق الأوسط، وأن تجنِّد مناضلين مُخلِّصاً للقيام بعمليات لا تستطيع دولة ـ أياً كانت ـ أن تعلن مسؤوليتها عنها. غير أن السياسة الخارجية الايرانية، في الوقت نفسه، قد انغلقت في اطار «الغيتو» الشيعي دون أن تتمكن من ضبطه والسيطرة عليه فعلاً، كما يتضح من الولاء الذي يبديه عدد كبير من شيعة لبنان لسوريا. لم تستطع الثورة الاسلامية دخول العالم السني. وهكذا، فإن ايران بدأت تعتبر بدروس هذا الاخفاق ابتداءً من عام ١٩٩١، وذلك عبر الانفتاح على الاسلامويين السُنّة الذين ابتعدوا عن السعودية، وعبر الاضطلاع، بشيء من الخفر، بدعم الطاجكستان الناطقين بالفارسية في آسيا الوسطى في مواجهة السلفية السنية التي تؤيدها السعودية وباكستان، وللتصدي لدعاة الوحدة التركية. لكن هذه مناورات فقدت كلَّ طابع ايديولوجي: ذلك أن ايران أصبحت تتصرف كقوة اقليمية، ووفق محاور شديدة الشبه بتلك التي كان يعتمدها الشاه السابق.

غير أن الدور الذي استطاعت الطوائف الشيعية الأجنبية أن تلعبه في سياسة ايران الخارجية، يستحق أن نتوقف عنده. واطروحتنا حول ذلك هي التالية: لا تجد دعاوى الثورة الاسلامية صدى بين الطوائف الشيعية غير الايرانية، الا حيثما شهدت هذه الطوائف سيرورة معاصرة لتشكل طبقة اكليروس (وهي سيرورة لم تتم، من ناحية أخرى، إلا في أوساط التشيُّع الاثني عشري). وقبل ذلك، جرى تحوّل اجتماعي (سوسيولوجي) حديث العهد، أزال التأطير التقليدي والعلماني لهذه الجماعات بفعل الهجرة الريفية ومسار الإفقار؛ وهذا أمر يصح على جنوب لبنان، كما يصح على المدن العراقية أو على جماعات الهزاره الأفغان. فما أتاح لايران أن تقيم رأس جسر في الأرض الأجنبية يفوق عمل المرسلين الايرانيين: إنّه اعادة تشكيل اجتماعي لنطاق مفكك البنية، حديث العهد بالتمدين على يد اكليروس محلي تكوَّن قبل الثورة في أجواء متأثرة بالأجواء الايرانية (كما كان حال أماكن إعداد رجال الدين في النجف وكربلاء، مع انهما تقعان في الأرض العربية). وفي الوقت نفسه لم تستطع الثورة الايرانية، الخروج من هذا النطاق الذي كان وجوده سابقاً عليها. وعلى هذا، فإن تأثير الثورة الاسلامية كان إلى حد بعيد، مجرّد تأثير في الرؤية، إذ كشفت ما كان موجوداً أصلاً، دون أن تغير في

المعطيات الدائمة. ذلك أن التحوّلات الحقيقية حصلت بين ١٩٦٠ و١٩٧٨، وليس بين ١٩٧٨ و١٩٨٠.

اضفاء الطابع الايراني على التشيُّع الشرق أوسطي

مع الحقبة الصفوية (في القرنين الخامس عشر والسادس عشر) ظَهَرت فكرة «الشيعي عميل إيراني». غير أن مختلف الطوائف الشيعية خارج ايران بقيت أقرب إلى الانكفاء على نفسها، وذلك حتى النصف الثاني من القرن العشرين. حين قام رجال الدين وليس الدولة الايرانية، باضفاء الطابع الايراني على المجموعات الشيعية غير الايرانية، في اطار استراتيجية لن تصبح استراتيجية الدولة الايرانية الا عام ١٩٧٩. وحدهم الشيعة الاثنا عشرية تقبلوا هذا التطبيع الاكليركي (أما بقية الشيعة، فإما انه ليس لهم اكليروس كالعلويين في تركيا، واما انهم يعيشون كملّة مقفلة ـ كالاسماعيليين أو كالزيديين في اليمن). اضفاء الطابع الايراني لا يعني التحول إلى الفارسية بالمعنى اللغوي للكلمة: فالاكليروس الذي يجري اعداده وتكوينه في النجف وكربلاء، هو نفسه مزدوج اللسان وعربي/ فارسي الأصول، لأن أفراده يتحدرون، في معظم الأحيان، كما رأينا، من أصل عربي.

تشكل في النجف وكربلاء بدءاً من القرن الثامن عشر، اكليروس يرتبط افراده فيما بينهم بصلات قرابة أو بروابط ولاء؛ ولاء التلامذة لمعلميهم، روابط، غالباً ما تعود فتتحول إلى صلات قرابة. ذلك أن الاكليروس يميل إلى ضمان احتكار المهنة في الوسط الشيعي بفضل «الاجازة» التي تمنح للدارس. وبعض العائلات، كالموسوي مثلاً، تشكل شبكات دولية مع فروع لها في لبنان وايران والعراق.. الخ. والنجف وكربلاء هما «قلب» التشيُّع، بمعنى أن هاتين المدينتين تجتذبان وتتوليان اعداد التلامذة وإرسالهم من ثمَّ، إلى مراكزهم، مع إبقائهم ضمن شبكة تراتبية من الولاء تعمل من بعد. وبعض رجال الدين (الملات) الشبان الذين جاؤوا ينجزون دراساتهم، يعاد «تصديرهم» نحو بلدان أخرى غير بلدانهم الأصلية. وقد كان هذا الاكليروس في البداية عربياً/ فارسياً، إلا أنه تحول تدريجياً، نتيجة نفور الطلاب العرب، ليصبح ايرانياً بدءاً من القرن التاسع عشر، في حين أن عدداً كبيراً من السكان من أصل ايراني سيستقرون في المدينتين المقدستين. وهكذا، بلغت نسبة الطلاب العرب في النجف عام ١٩٥٧ نحو ٢٠٪، مقابل، ٤٦٪ من الايرانيين[1]. ثم ان البريطانيين، عام ١٩٢٢، والنظام البعثي، عام ١٩٧٩، طردوا أيات الله المعارضين من النجف وكربلاء، الأمر الذي رتَّب نتيجتين: أصبح بوسع مدينة قم أولاً، أن تدّعي انطلاقاً من العشرينات بأنها عاصمة التشيع الدينية، مقربة بذلك المركز

الديني من المركز السياسي (طهران)، كما أن الاكليروس الشيعي سيتحول، ثانياً، إلى الطابع الإيراني شيئاً فشيئاً، ويُماهي بين قضية التشيع وقضية الأمة الايرانية[٢]. لذلك سوف يتناقص عدد آيات الله العرب لصالح غلبة الايرانيين ولكن دون أن يستتبع ذلك أي هبوط في نفوذ الاكليروس الشيعي في الوسط العربي، بل على العكس. وبعد اعدام محمد باقر الصدر ١٩٨٠، أصبح كافة آيات الله الأحياء من الايرانيين بما في ذلك أبو القاسم الخوئي وهو آية الله الوحيد الذي بقي يعيش في النجف؛ فحرب الخليج، التي أتاحت للعراق أن يُغيِّر موقع النجف وكربلاء كمدينتين تتمتعان بوضع الحيز الواقع خارج الأراضي العراقية، قد أنهت نوعاً من التشيع هو التشيّع الايراني الطابع دون أن يكون حاملاً لمصالح دولة ايران.

وثمة مثال على لااقليمية الاكليروس الشيعي وهو مثل الامام موسى الصدر، مؤسس الحركة الشيعية اللبنانية «أمل» ومنشطها، وهو ايراني الأصل، لكنّ جده، عبد الحسين العاملي (الذي توفي عام ١٥٧٧)، كان من بين مجموعة من علماء جبل عامل التحقوا ببلاط الصفويين[٣]. أما والد موسى الصدر فكان أحد آيات الله الايرانيين. لكن أبناء عمومته الذين استقروا في النجف لعبوا دوراً مهماً في الحياة السياسية العراقية في فترة ما بين الحربين. وآية الله العظمى (العربي) محسن الحكيم (توفي عام ١٩٧٠، وهو والد محمد باقر الحكيم المستقر في ايران والذي يقود اليوم الحركة الشيعية العراقية، «الدعوة») هو من أرسله إلى لبنان عام ١٩٥٩. ومن جهة أخرى، فإن كريمة آية الله الحكيم تزوجت من شقيق المرشد الايراني، ورئيس الجمهورية السابق، خامني إي. والزعيم الروحي لحزب الله اللبناني، الشيخ فضل الله، ولد في النجف عام ١٩٣٤، وعاش فيها حتى بداية الستينات. وآية الله الوحيد في افغانستان، الشيخ محسني، درس في النجف على آية الله الايراني، أبو القاسم الخوئي في الستينات، والأمثلة كثيرة لا تُحصى.

تبدو ايران كعرّاب وكضامن لسياسة اضفاء الطابع الايراني على الأقليات الشيعية هذه، وذلك منذ عهد الشاه، الذي كان يقمع الاكليروس الشيعي في الداخل ويشجّع توسّعه في الخارج: ويبدو أنه موّل انطلاقة موسى الصدر في لبنان، وبدايات حركة الدعوة في العراق[٤]. لكن قيام الجمهورية الاسلامية هو الذي سيضفي على التماهي بين ايران والتشيّع معناه الحقيقي.

ما الذي يدفع الأقليات الشيعية لأن ترى نفسها في الثورة الاسلامية؟ لقد كانت مهمّشة في اطار الدولة/ الأمّة فلا تتماهى مع الدولة بل تتمسك بهيكليات وبنىً قبلية وتقليدية. وحين أجبرها توسُّع جهاز الدولة وامتداده، وتحديث البنى الاقتصادية، على

الخروج من محتبسها (الهجرة الريفية في لبنان والعراق؛ والهجرة المؤقتة في افغانستان)، بدأت ترى نفسها في هوية لادولتيّة، أي تجاوز حدود الدولة، هي التشيُّع الذي ينكر الدولة انكار القبلية لها، ولكنه انكار «من فوق» هذه المرة: فالصلة بين انحلال القبلية وتأطير المجتمع بالاكليروس هي صلة منتظمة. والحال ان هذه الظاهرة الأخيرة هي وحدها التي تسمح للأقلية الشيعية بلعب دور سياسي على المستوى القومي[٥]. فالمطالبة بهويّة شيعية انما تشيرُ في الواقع إلى رغبة في الاندماج في مجتمع حديث وليس رفض الانتقال إلى الحداثة. وهذا الانتقال، من طوائفية عرقية تحت قيادة تقليدية إلى مسكونية شيعية، لا يمكن أن يتم الا بقيادة الاكليروس، لأنه الطرف الوحيد ـ إلى جانب الشيوعيين ـ الذي يملك خطاباً شمولياً جامعاً حول المشروعية. والحال أن هذا الاكليروس يحمل طابعاً ايرانياً مفرطاً. فاضفاء الطابع الايراني نتيجة وليس سبباً لانتشار اسطورة الثورة الاسلامية. هنا يتم انكار حدود العالم السنّي مثلما يتمّ انكار فكرة العروبة باسم الأمة الاسلامية (وليس باسم النزعة الايرانية)، التي يقدم التشيع نفسه على أنه طليعة لها.

وتجدر الملاحظة هنا، أنّ تحوّل الميول الاسلامية إلى الراديكالية في أوساط المجتمعات الشيعية خارج ايران، كان سابقاً على الثورة الاسلامية، وتشهد على ذلك الدعاوى الاجتماعية السياسية التي قام بها الامام موسى الصدر في لبنان، ومواعظ السيد بلخي في أفغانستان[٦]، ونشاط محمد باقر الصدر السياسي والفلسفي في العراق. فالموجة الاسلاموية الخارجة من الأعماق عمَّت كافة التجمعات الشيعية في العالم، انطلاقاً من النجف وكربلاء، وبدءاً من الخمسينات، على أسس محلية وبكوادر محلية وليس تقليداً ولا متابعة للثورة الايرانية ـ التي لم تفعل سوى بلورة الحركة وتجسيدها ـ فحركة الدعوة العراقية تأسست نحو عام ١٩٦٠، وحركة «صبح دانش» الأفغانية في نهاية الستينات. وآية الله العراقي محمد باقر الصدر كتب بعض نصوص التشيُّع الثوري الرئيسية في الستينات[٧]. لكن انتصار الثورة في ايران حوَّل الطوائف الشيعية التي عبأتها الحركات المحلية إلى رأس جسر للنفوذ الايراني. فقد نجم عن انتصار الثورة الايرانية نوعٌ من الوهم في الرؤية غيَّب ما لا يمكن إلا أن يكون محلياً ووطنياً لدى الطوائف الشيعية الأجنبية.

ودعاة إحياء التشيُّع هم علماء شبان تلقوا علومهم في النجف وكربلاء، ويجمع بينهم ولاؤهم المشترك لأحد كبار آيات الله، وينضوون في منظمات سياسية محلية. وهذا التوجه العمودي في الولاء، هو أشدّ أهمية من الولاء للقومية والجنسية: فالعلماء الأفغان من تلامذة الخميني لن يلتحقوا بنفس المنظمات السياسية التي يلتحق بها تلامذة الخوئي. وشيعة جنوب لبنان لن ينظروا إلى موسى الصدر الايراني على أنه أجنبي وذلك على

الرغم من لهجته الفارسية، لأن من أرسله إلى لبنان هو أحد كبار آيات الله. وستحل تسمية «شيعي» محل التماهيات الطائفية المحلية (وهكذا، فإن موسى الصدر أبطل تسمية «متوالي» في جنوب لبنان، واستبدلها بشيعي)[٨].

اتسمت القطيعة مع المجتمع التقليدي بصراع حاد، وغالباً ما كان عنيفاً (تراجع الأعيان التقليديين في جنوب لبنان، أو الزعماء؛ الاختراق الذي حققته عائلتا موسوي وحسيني ضد آل جعفر في البقاع؛ الحرب الأهلية في أفغانستان بين ١٩٨٢ و١٩٨٤ التي دارت بين تقليديي الشورى والاسلامويين الشيعة)[٩].

لم يكن هناك إذاً أي تصدير للثورة الايرانية، بل تثوير للتشيُّع الشرق أوسطي سابق على هذه الثورة، ووفق مسالك وسبل تفضي إلى النجف وليس إلى قُم. غير أن الايرانيين لعبوا دوراً كبيراً (فالخميني استقر في النجف منذ عام ١٩٦٣، وشمران، وزير الدفاع في ايران الثورية، عمل وقاتل في جنوب لبنان في السبعينات). وكثير من العائلات الشيعيّة العراقية أو الخليجية (البحرين) هي ايرانية أو من أصل ايراني[١٠].

غير أن الملاحظ هو أن الطابع الايراني سيغلب، بدءاً من السبعينات، على رموز الشيعة غير الايرانيين: في عاداتهم (تبني اللبنانيين والأفغانيين الهزاره لطقوس الايرانيين في الاحتفال بعاشوراء)[١١] وفي ملبسهم (تبني زيّ حزب الله ومظهره: اللحية، الجاكت الجلد أو «الباركا»، التشادور الأسود) وفي الأسماء (اضافة ياء النسبة لدى الهزاره الأفغان: توصلي توكلي، بهشتي.. الخ، بدلاً من مرزا حسين أو غلام علي في الجيل السابق) وفي الراية (تبنى حزب الله في جنوب لبنان العلم الايراني)، وفي لغتهم (بدأ الهزاره الأفغان الذين يتكلمون لهجة خاصة جداً، هي الهازرجي، يستخدمون اللهجة والمصطلحات الايرانية).

غير أنّ لسيرورة اضفاء الطابع الايراني على الأقليات الشيعية حدودها، فهي تصطدم ببقاء البنى القبلية التقليدية (الفلاحون الشيعة في جنوب العراق)، وبقومية ذات محتوىً علماني برغم المراجع الدينية (حركة أمل في لبنان)، وبمقاومة الاكليروس التقليدي (الشورى في أفغانستان) أو بالقوى العلمانية التقدمية (الشيوعيون في لبنان، حزب الشعب، حزب بنازير بوتو في باكستان، الماويون في أفغانستان) التي تتسم علاقة الحركة بها بالغموض. وموضوعة الثورة الاسلامية تنتشر أساساً في أوساط الشبان الشيعة الحديثي العهد بالتمدين، أو المهاجرين المنقطعين عن البُنى التقليدية والذين أعيد ادراجهم في المجتمع، على يد اكليروس مسيَّس تحديثي تلقى علومه في النجف أو قم.

وستستخدم الدولة الثورية الايرانية، استراتيجياً، هذه العملية (اضفاء الطابع الايراني) المتنامية للأقليات الشيعية، للالتفاف على القومية العربية التي تمثل العائق الأساسي الذي يجبه انتشار الثورة الاسلامية في الشرق الأوسط.

تطبيق السياسة الخارجية لإيران الاسلامية

على هذا، فإن أعظم صدى لاقته ايران الثورية، كان بين أوساط المجتمعات الشيعية في الخارج. أما العصبيّات الأخرى (عصبية اللغة والثقافة) فإنها لم تلعب أي دور يُذكر. والقاعدة العامة هي أن الصلة الشيعية تغلب على المرجعية الايرانية (فالأذريون هم أكثر «ايرانية» من الأكراد[١٢])، وحتى على وحدة اللغة (الهزاره الشيعة، وحدهم من بين كافة الأفغانيين الناطقين بالفارسية، يشعرون بالتضامن مع ايران). أما المجموعات السنيّة، ولكن «الايرانية» من وجهة نظر العرق واللغة (كالأكراد والأفغانيين السنّة الناطقين بالفارسية)، فانهم لا يحظون بأي دعم خاص من ايران. والمجموعات الوحيدة التي تتماهى مع ايران هي المجموعات الشيعية.

وعلى الرغم من الحلم الجامع الشمولي والعالمثالثي الذي يحرك إيران الاسلامية، فإن التشيع هو «غيتو» الثورة، كما اتضح من اضطرابات مكة في ٣١ تموز/ يوليو ١٩٨٧، حيث لم يلتحق بالمتظاهرين الايرانيين الشيعة سوى الشيعة الباكستانيين أو الأفغان. غير أن ايران لا تلقى، في الوقت نفسه، أي صدى داخل هذه الحلقة الشيعية إلا حيث يكون التأطير الإكليركي قائماً وفعلياً، وحيث تحلّ موضوعة الثورة الاسلامية في وسط اجتماعي قابل (تديّن وافتقار). ولهذا، فإن المجموعات الشيعية التي لا تحظى بتأطير اكليركي (مثل العلويين في تركيا الذين لم يشكّلوا يوماً ـ خلافاً للأتراك الأذريين ـ جزءاً من حلقة «الايرانية» السياسية[١٣])، تظلّ بمنأى عن التأثير الايراني.

إن سياسة ايران الخارجية استطاعت اذاً، أن تستند إلى الشيعة العرب (لبنان، المدن العراقية وامارات الخليج)، والشيعة الناطقين بالفارسية في أفغانستان وشيعة باكستان، وكذلك، وإن بمستوى أقل، شيعة الهند، هذا مع اعتبار أن كل مجموعة من هذه المجموعات ليست موالية بالكامل لإيران. والقوة الشيعية خارج البقاع الايرانية، تتمركز في الخليج الفارسي الذي يمثل الشيعة فيه ٧٥٪ من سكانه، وتمتلك رأس جسر في لبنان، وفي شبه القارة الهندية من (افغانستان إلى الهند). أما خارج هذه النقاط الثلاث، فإن قدرة الشمولية الجامعية الشيعية على إلغاء الحدود هي قدرة ضعيفة جداً، إما بسبب عدم وجود طائفة شيعية (كما في مصر وآسيا الوسطى) وإما لأنها أفلتت من التأطير الاكليركي الوافد من النجف وكربلاء (تركيا). لكنْ، تبقى حالة غامضة هي حالة

أذربيجان ـ السوفياتية سابقاً ـ حيث يرفض الحسّ القومي الأذري كل وصاية ايرانية محضة، مع تمسكه بالهوية الشيعية الإثني عشرية (كثير من أعيان الحزب الشيوعي هم أبناء علماء/ ملاّت). لكن القمع الديني الذي تعرضت له أذربيجان في العشرينات من هذا القرن وما أعقبه من انشاء ستالين لدار افتاء مستقلة عام ١٩٤١، قطعا هذا الاكليروس عن الصحوة الشيعية التي شهدها هذا القرن؛ وأخيراً، فإن شيخ الاسلام، باشا زاده، رئيس الاكليروس الشيعي الأذري، والذي بقي في منصبه هذا بعد الاستقلال عام ١٩٩١، كان تلميذاً قديماً لآية الله شريعتمداري (وهو أذري أيضاً، وعارض الخميني معارضة معتدلة)، ولذلك فانه لا يبدي إلا القليل من التعاطف مع النظام الاسلاموي في طهران.

والأولوية التي تتمتع بها الحلقة الشيعية على سواها من الدوائر الأخرى، تجعل ايران لا تنفرد بالراديكالية الاسلاموية، وذلك لأن السُنَّة لا يستطيعون أن يروا أنفسهم فيها. والنشاطية المحمومة التي يبذلها الاخوان المسلمون والوهابيون هي نشاطية معادية بصورة مكشوفة للشيعة (والعكس صحيح) ذلك أن نطاق نفوذ ايران الثورية يتجسّد في الحلقة الشيعية وليس في دائرة الراديكالية الاسلامية. ولم تخطىء دول الخليج حين رأت في جماعاتها الشيعية المحلية طابوراً خامساً ايرانياً، إلاّ انها لم تخشَ يوماً من نشاطية الاخوان المسلمين.

كيف لعبت ايران بالفعل، ورقة التشيُّع في السياسة الخارجية؟

بذلت ايران ما في وسعها منذ قيام الثورة لإدماج الاقليات الشيعية الأجنبية سياسياً تحت قيادة الامام. وهكذا، دعمت، في فترة أولى تمتد حتى عام ١٩٨٢، كافة الحركات الشيعية الصرف مثل حركة أمل في لبنان. بعد ذلك، راحت تطلب المزيد من الراديكالية والمزيد من التخّلي، في آن معاً، عن المرجعية الوطنية، والاندماج في بنى ايرانية محضة (مثل الباسداران ومكتب الدعاية الاسلامية في قم، الذي كان يديره آية الله منتظري). وهذه الفترة الثانية هي الفترة التي شهدنا فيها ظهور أحزاب الله، سواء في لبنان أو أفغانستان، وإلى قيام تنظيمات باسداران لدى الشيعة. وهكذا، فإن السفارة الايرانية في بيروت أصبحت بمثابة قيادة الأركان الشيعية الحقيقية في لبنان، حيث شرع حزب الله وأمل الاسلامية (نشأت عام ١٩٨٢) في معارضة حركة أمل، مع الابتعاد عن رجال الدين الأكثر تقليدية (مثل الشيخ محمد مهدي شمس الدين). أما الشيعة العراقيون المنفيون في طهران، فقد التقوا في اطار «مجلس الثورة الاسلامية العراقية» في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٢، تحت قيادة محمد باقر الحكيم. وقد تمت عملية السيطرة هذه

أحياناً بعد حرب أهلية داخلية فعلية، (أمل ضد حزب الله، والخمينيون ضد الشورى في أفغانستان)، انتهت هذه المرحلة عام ١٩٨٣. أما المرحلة التالية، فكان قوامها توجيه المجموعات الشيعية لشنّ هجمات ضد خصوم ايران: وهي المرحلة التي حولت لبنان بخاصة، إلى ساحة حرب ضد الرعايا الغربيين (تدمير مركز قيادة الأركان الفرنسية والأميركية عام ١٩٨٣)؛ ذلك أن أفغانستان سرعان ما شهدت قيام توازن بين الاتحاد السوفياتي وايران (فلا هجمات شيعية ضد الروس، مقابل تحفظ سوفياتي نسبي في دعم العراق). وقد بلغ اضفاء الطابع الايراني ذروته بين عامي ١٩٨٥ـ ١٩٨٦، وهي الفترة التي شهدت الانتصار على الجيش العراقي في الفاو: فقد كان عام ١٩٨٦ عام الانتصار الايراني.

غير أن هذا الاختراق أدى إلى قيام حلف مقدَّس بين كافة الجماعات السنيّة (تقارب الاخوان المسلمين والسعوديين) كما ألّب الشيعة المحافظين، ولم يُتح لايران لعب ورقة العصبية العرقية اللغوية مع السنّة الناطقين بلغات ايرانية. وهكذا، أصبحت الثورة الايرانية شيعية أكثر من أي وقت مضى.

ولكن حكومة طهران التي أدركت هذا الخطر، حاولت على الرغم من معارضة «الراديكاليين» الشديدة (كموقف وزير الداخلية آنذاك، محتشمي) وشريحة من الاكليروس (قادها آية الله منتظري)، أن تنفتح على الأوساط السنّيّة، لا بل أيضاً على الأوساط التقدمية من قومية وشيوعية. واعتادت طهران بدءاً من العام ١٩٨٦، جمع كافة من تخلت عنهم سياسات الدول الشرق أوسطية الأخرى. فعُقدت مؤتمرات كبرى تجمع كافة «جبهات الرفض»: «مؤتمر التضامن مع المعارضة العراقية»، في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٦، و«مؤتمر حماية الأماكن المقدسة» في شتاء عام ١٩٨٧، و«مؤتمر التضامن مع الشعب الفلسطيني» في تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٩١. غير أن كبريات المنظمات السنيّة ظلّت على موقفها الحذر من طهران التي لم تتمكن من أن تستقطب سوى «سُنّة الاستخدام» (كالشيخ شعبان في لبنان، أو مولوي منصور في أفغانستان) الذين يقتصر نفوذهم على قاعدة. لكن الهوة بين الشيعة والسُنّة ستواصل اتساعها اينما كان: في العراق، سيخوض الشيعة والأكراد حرباً ضد صدّام حسين، ولكن كلّ فئة على حدة. أما في لبنان، فسيتم عزل حزب الله. وفي أفغانستان لن تضم الحكومة الانتقالية التي شكلتها المقاومة أيَّ شيعي وستكون خاضعة لنفوذ الوهابيين. وهناك اضطرابات طائفية بين الشيعة والسنة ستدور في باكستان، خلال شهري محرّم ١٩٨٧ و١٩٨٨. و«مؤتمر حماية الأماكن المقدسة» الذي عقد عام ١٩٨٧، بهدف إدانة النظام السعودي، لم يستقطب أي شخصية سنية معروفة.

ولم يؤدِّ تفكك الامبراطورية السوفياتية إلى أية مكاسب لطهران: فالأذريون الشيعة تبنوا الأحرف اللاتينية في لغتهم، وأنظارهم تتجه نحو أنقره. واوزبكستان السنيّة تنشأ على أسس قومية أكثر منها اسلامية. ووحدها طاجكستان السنِّيَّة، ولكنْ الناطقة بالفارسية، تحاول أن تجد في إيران الحماية التي تصدّ مطامح الأوزبكستانيين، الأمر الذي لا يمكن إلا أن يربك طهران ويحرجها أمام جماهير المسلمين السوفيات الناطقين بالتركية.

ما من طريق وسط بين نزعة ثورية شيعية صرفة، وبين سياسة قومية وبراغماتية. والحال أن ايران لم تستطع، وهي أسيرة مشروعيتها الثورية ورمزيّتها، أن تتبنىّ الخيارات الاستراتيجية التي كان من شأنها أن تعيد إليها مكانتها كقوة اقليمية كبرى.

خلاصة:

المستقبل الرمادي

إن الاسلاموية، التي فقدت رونقها وتراجعت إلى نوع من السلفية الجديدة، ليست عاملاً جغراسياً (جيوستراتيجي): فهي لن توحد العالم الاسلامي، ولن تغير موازين القوى في الشرق الأوسط. فمن الدار البيضاء إلى طشقند، تقولبت الحركات الاسلاموية في اطار الدول القائمة، واستعارت منها أساليب ممارسة السلطة ومطاليبها الاستراتيجية وحسّها القومي. فكافة الدول التي تعلن الانتماء الى الأمة الاسلامية تُبقي على مبدأ الجنسية وجواز السفر. وهي، في انتمائها هذا الذي يفترض أنه يتجاوز الجنسيات والقوميات، لا تزال دون مستوى المجموعة الأوروبية. والحقيقة أنّ الفوارق بين الجبهة الاسلامية للانقاذ الجزائرية وبين حزب «جبهة التحرير الوطني» ليست على النحو الذي نظنّ: فكلاهما يحمل الخطاب العالمثالثي إيّاه المعادي للغرب؛ وكلاهما يتقولب بقالب الحزب الواحد، ويمارس الممارسة الاستزبانية إيّاها، ولو وصلت الجبهة الاسلامية المذكورة إلى السلطة فإنها ستعارض تونس والمغرب كما عارضها حزب جهة التحرير، ولكن بفارق وحيد، وهو أنها ستفسر معارضتها بمصطلحات ايديولوجية مختلفة. أما على الصعيد الاقتصادي، فإننا سنجد في الأنظمة الاسلاموية العتيدة، الخيار القائم حالياً والذي يجبه كافة الحكومات: اشتراكية دولة مستنفدة يُعوَّض عنها بالسوق السوداء، أو ليبرالية محافظة جديدة مجبرة على اتباع «وصفات» صندوق النقد الدولي، تحت غطاء «المصارف الاسلامية».

الاسلاموية هي، قبل كل شيء، حركة اجتماعية ثقافية، تجسد احتجاج وحرمان شبيبة لم تندمج اجتماعياً وسياسياً بعد.

غياب البديل الاسلاموي

لا تحمل الحركات الاسلاموية الراهنة، مثل الجبهة الاسلامية للانقاذ الجزائرية، تصوّراً

لنمط مجتمعي جديد: انها لا تكرس عودة اسلام مظفّر واثق من نفسه، بل تعبّر أولاً عن اخفاق نموذج الدولة الغربي الذي استوردته الأحزاب الواحدة وشبكات الاستزبان. هذه الحركات تجمع أولئك الذين أغفلهم التحديث الفاشل، وتعمد إلى تعبئتهم حول أسطورة العودة إلى الأصالة الاسلامية التي لم توجد قط. وبهذا المعنى، فإن الاسلاموية عامل تكامل وادماج للفئات الاجتماعية التي انتجتها واستبعدتها في آن معاً. عملية التحديث المتسارعة للمجتمعات المسلمة (شُبَّان متعلمون ولكن دون فرص عمل، جماهير حديثة العهد بالتمدين). لكنّ هذا الانخراط في اللعبة السياسية لا يحمل نمطاً مجتمعياً جديداً: بحيث إن أولئك الذين علّقوا آمالهم على مثل هذا المجتمع الجديد، باتوا على وشك اللجوء إلى معارضة جديدة ورفض جديد.

ما من نمط سياسي خاص بالاسلاموية، وما من نمط اقتصادي خاص. وحين تصل الاسلاموية إلى السلطة فانها تنظم سياسات الأسلمة «من فوق»، وهي سياسات كانت قيد الاجراء أصلاً في الأنظمة العلمانية أو المعتدلة. فالهوّة ليست واسعة بين عدد من الدول العلمانية المسلمة، وبين مشروع السلفية الجديدة، حول التقاليد والأحوال الشخصية. لكن الشعار الجديد الذي رفعه السلفيون الجدد هو «الشريعة ولا شيء إلاّ الشريعة». أما موضوع هذه «الأسلمة» فسيكون قانون الأحوال الشخصية والقانون الجزائي. وهو موضوع لا يمس شبكات العصبية التقليدية، أو التي أعيد تكوينها، كما لا يمس الاقتصادات القائمة، ويتبنّى النمط السياسي الذي خلّفته الأنظمة السابقة لا سيما ما تعلّق منها بنظام الحزب الواحد.

والحال أن مثل هذا النمط لا يولّد أية مؤسسة قادرة على العمل من تلقائها وفي حدّ ذاتها: فحلم العدالة، وإعادة التوزيع الاجتماعي، لا قوام له إلا إذا افترضنا مُسبقاً أن من يتولاّه يتمتع بالفضيلة. غير أن تحويل الأحزاب الاسلاموية إلى حركة جماهيرية، واجتيازها امتحان السلطة، يفضي إلى النتيجة التي أفضت إليها سائر الايديولوجيات الأخرى: فالمتزمتون و«الأتقياءُ الخُلّص» يدعون الفساد يتغلغل إليهم أو يغادرون الساحة السياسية ويتركونها لكافة الوصوليين والمنتفعين وأصحاب المطامع.

كل انتصار اسلاموي سيكون خُلَّباً. لكن المظاهر التي تترتب عليه ستكون لها تأثيرات ونتائج.

المجتمع الكئيب

ستكون الاسلاموية أولاً، عملية تدمير للحيز الاجتماعي الواقع بين الدولة والأسرة. فالمجتمع الاسلامي الذي تحيل السلفية الجديدة إليه، هو مجتمع لم يوجد قط. والاسلام

الذي تقترحه الجبهة الاسلامية للانقاذ الجزائرية، ليس ـ لسوء الطالع ـ عودة إلى الحضارة المسلمة: فهذه الحضارة شهدت عصرها الذهبي قبل أن يصيبها التقهقر الداخلي وتبلى بالاستعمار؛ ذلك أن الجبهة الاسلامية للانقاذ، شأنها في ذلك شأن السلفيات الجديدة كلها، ترفض حتى فكرة الحضارة المسلمة: بوصفها حضارة عرفت الموسيقى والفلسفة والشعر، لا بل، كما رأينا... العلمانية. فالسلفيون لا يدعون إلى العودة إلى عصر ذهبي لا يُضاهى في غناه، بل إلى انشاء مسرح خاو يجاهد المؤمن فيه لتحقيق المثال الأخلاقي النبوي في كل حركة من حركاته وفي كل سكنة من سكناته. ومتنفس العيش الوحيد في مثل هذا الوضع، هو العائلة، التي هي إلى ذلك، حيّز المتعة الوحيد بالنسبة للرجال، وبالنسبة للرجال وحدهم.

أي حيز مديني جديد؟ إن مثال المملكة العربية السعودية بالغ الوضوح في هذا المجال. انه حيز الخواء: لادار سينما ولا مقهى، بل مجرد صالات شاي ومطاعم. الشوارع تسيطر عليها ميليشيا دينية تنحصر مهمتها بالسهر على الآداب العامة، وفرض العبادات (الصلاة والصوم)، بحيث لا يبقى إلا الانكفاء إلى الأسرة. لكن هذه الأسر لم تعد أُسر العالم الريفي الذي تشارك المرأة في أعماله، والذي ينتج ثقافة شعبية سائدة ومعاشة: الأسرة الحديثة هي حيّز استهلاك قبل أي شيء آخر: تلفزيونات، أشرطة فيديو.. الخ. والاسلامويون لن يستطيعوا احتواء هذا الاستهلاك ولجمه، لأن الشريعة تحمي الحرمة العائلية الحميمة. والحال أن المتداول في الأسرة المدينية هو نقيض نمط الحياة الاسلامي: انه نتاج غربي. فليس ثمة «هوايات» اسلامية. والأنماط الثقافية الجديدة (أشرطة الفيديو) تتفتح في قلب الهوية الاسلامية ونواتها الأساسية، حتى ولو لم تكن النتيجة «غربنة» السلوكات على الاطلاق، بل مجرّد تأليف وتجاور بين منظومتين.

وإذا كان من شأن هذا الاطار أن يلائم رجالاً تستحوذ عليهم الحياة الاقتصادية والاجتماعية، أي إذا كان يلائم رجالاً من الأعيان، فنحن لا نرى كيف يمكن للجيل الجديد الذي يقترع للجبهة الاسلامية للانقاذ أن يرى نفسه فيه. فانشاء حيز عائلي يفترض أولاً توفر المال والمسكن وحدوث معجزة اقتصادية على الفور. ثم ان الشبيبة، ثانياً، ليست طهرانية متزمتة: إنها الآن محبطة؛ لكنها لن تطيق سأم «المجتمع الاسلامي» وانهاكه.

وكيف تكون نتيجة فرض الشريعة؟ والجواب هو: الخبث. إذ فكما يردّد ايديولوجيو الاسلاموية من سيد قطب إلى المودودي إلى الخميني: لا معنى لفرض الشريعة إلا إذا كان المجتمع اسلامياً أصلاً، وإلاّ إذا أصبح الإنسان فاضلاً. ودون هذا، يكون كل شيء مجرد تبرير ومظاهر خداعة وحيلا. وبأية حال إن الحيلة يمكن أن تكون شرعية. بل إن الفقه

يعترف بالحيل الشرعية (أي بالحيلة القانونية التي تتيح للمؤمن الالتفاف على المحظور الشرعي دون أن يلحق به إثم).

إن النمط الوحيد للاجتماع في الاسلاموية، هو التقوى الشخصية في اطار المسجد. فَلِمَ انشاء جمعيات، وأنشطة تسلية وفرص تتيح للفرد أن ينطلق بشخصيته، طالما أن نمط السلوك الوحيد هو النمط التقوي؟ فبين الحيز العائلي المقدس (الحرم)، والمسجد والمؤسسة الدولتية التي ينظر إليها كمجرد أداة «للأسلمة»، لا يوجد أي هيكلة لحيز اجتماعي، اللهم الا بالعصبيات التقليدية أو التجارية التي لا تستطيع الأجيال الشابة الجديدة العاطلة عن العمل معرفتها أو ممارستها. وبالاجمال، إن الأمر الذي يجعل المجتمع الاسلاموي غير منتجٍ لتوتاليتارية (احترامه للأسرة وعدم اهتمامه بالنصاب الاجتماعي) هو نفسه الأمر الذي يجعله عاجزاً عن انتاج أي شكل من أشكال التأطير الاجتماعي: فالمجتمع الاسلاموي يرفض كل حيّز ـ متنفس أو حيز عيش وتواصل اجتماعي، على الأقل بفرضه الصارم للفصل بين الجنسين، ثم خصوصاً بفرضه على النساء ملازمة الدور (في حين أن النساء في ايران ـ وهذا استثناء ـ يمتلكن الحق في العمل وارتياد الأماكن العامّة). وهذه التقوية المتزمتة ظاهرة حديثة ومدينية، ذلك أن أكثر المجتمعات الفلاحية المسلمة تزمتاً (كرجال حرب العصابات الأفغان الذين لا يضاهَوْن من حيث سلفيتهم) يعرف الدعابة والضحك والأغنية والشعر.

إن ما ينتج عن الاسلاموية ليس الاستلاب، بل الامتثال الاجتماعي والسأم. إنه إرهاص بمجتمع مصاب بالفصام، شأن كافة النزعات الطهرانية: فسوف تمارس المحرّمات (المخدر، الكحول، الجنس) ولكن في الخفاء، وبفضل المال. لكن حتّامَ تقبل الشبيبة بالسأم، وهي التي تجد أن نمط العيش «الآخر» في متناول يدها: التلفزيون أو عبور البحر الأبيض؟ إن خطاب التقوى والفضيلة ينهار بمجرد أن يتاح التمتع بخيرات هذا المجتمع، أو بالجنوح، أو بالمال أو بالهجرة أو بالسلطة السياسية.

اسلام النقمة

إن السلفية الجديدة المعاصرة، على الضد من الاسلاموية المصرية أو الأفغانية، هي رد، ليس على الغزو الاستعماري أو المواجهة العسكرية، ولا على أنظمة تمارس سلطتها ضد مجتمعها، بل على التماهي الثقافي أو التكيف الثقافي. والحال أن هذا التكيف قائم وموجود في حين أن الاسلام الذي يُجبه به هو اختراع ومحاكاة وتقليد.

إن الخطاب السلفي الجديد يفاقم التباينات الثقافية بين الغرب والعالم الاسلامي، ولكن وفق تغاير عميق: والواقع أن العالم الاسلامي قد تغرّب، ولكنه لا ينظر إلى هذه

الغربنة إلا بوصفها استلاباً. ومن هنا الفصام الذي تعاني منه السلوكات في الوسط المديني: فقيم الاستهلاك، أي، بالتالي، قيم الحضارة، هي قيم غربية. أما القيم المعلنة، فهي قيم أصالة مُرَمقة جرى ترقيعها لاحقاً. الاسلاموية هي خطاب احتجاج وتكيُّف، أي أنها، بالتالي، خطاب انتقالي. فثمة مسلمون سعداء، ولكن ما من اسلاموي واحد سعيد. باتت الحداثة أمراً محتوماً ولا رجوع عنه؛ الا انها لا تملك لساناً. ومثال غريب على ذلك، هو الموسيقى: فأول موسيقى شنَّ الاسلامويون الحرب عليها هي موسيقى ثقافتهم نفسها. سواءً كانت كلاسيكية أو شعبية (الراي)، ولكن حين يقومون هم أنفسهم بانتاج الموسيقى (الموسيقى العسكرية التي تبثها إذاعة طهران مثلاً) فان تأليفها يتمّ وفق قواعد الموسيقى الغربية.

ليس هناك «ثقافة» اسلاموية. وكفاح الاسلامويين الثقافي ضد ثقافة يعتبرون أنها تعيق التقوى، انما يمهد الطريق امام الثقافة الجامعة المسكونية: أي أمام الأمركة. فهل الصدفة وحدها هي التي جعلت علي بلحاج، زعيم الجبهة الاسلامية للانقاذ الجزائرية، يقترح استبدال اللغة الفرنسية بالانكليزية في المدارس الجزائرية؟ فهو يرى إذاً أنَّ هناك لغة عالمية، وبالتالي، أنّ هناك قيماً وأنماط تماه تحملها هذه الثقافة، سواء أقرّ بذلك أم لم يقرّ. لكن علي بلحاج يتفق، في موقفه هذا، مع ناخبيه الذين يعشقون القرآن... والمسلسلات الأميركية التي تبثها، بالفرنسية، القناة الأولى من باريس، والتي يلتقطها الجزائريون بالأقنية اللاقطة الخاصة (بارابوليك).

وعلى هذا، فإن رفض الثقافة الغربية هو من قبيل اللّعن والصراخ والرجم بالحجارة... ومن قبيل الافتتان أيضاً. إن مجتمع السلفية الجديدة لا يقوم على كراهية الآخر، بل كراهية الذات والنقمة على رغباتها. فدين الفلاح ورجال الدين الصغار (الملاّت) والأعيان، المتسامحين بسبب ثقتهم برؤيتهم الخاصة للعالم، يخلي الساحة أمام اسلام النقمة، الذي هو اسلام يقف موقف الدفاع عن النفس، واسلام يطلب الاعتراف بالذات.

فقدان الأصالة ونطاق الديني

والاسلاموية، في الواقع، هي عامل علمنة للمجتمعات المسلمة، ذلك لأنها ترد نطاق الديني إلى نطاق السياسي وتطابق بينهما: ولا شك في أنها تفعل ذلك لما تعتبره مصلحة الدين. إلا أن رفضها لطريقة عمل النصاب السياسي والاجتماعي العينية الحقيقية يفضي بها إلى العمل وفق القواعد غير المكتوبة للممارسة التقليدية للسلطة والتشرذم الاجتماعي. واستقلال النصاب السياسي والاجتماعي بذاته في طريقة عمله، يفرض نفسه عليها،

ولكن بعد أن يفرغ النطاق الديني من قيمته كمفارق للمادة وكملاذ ورفض، بسبب مماهاة هذا الحيز الديني مع السلطة الجديدة.

ثمة كلام كثير حول العودة إلى الاسلام، ولكن هذا الكلام يحتاج إلى بعض الايضاحات التفصيلية: فالفارق عظيم مثلاً بين ايران الاسلاموية التي لا نرى أحداً فيها اليوم يصلّي في الشارع، وبين الأحياء المؤسلمة الجديدة في جمهوريات علمانية (كتونس وتركيا)، حيث تقفل جماهير المصلين بعض الشوارع أمام حركة السير. فانتصار الاسلاموية السياسي هو نهاية التقوى الحقيقية. المساجد تزدحم بالمصلين حيثما تصبح أمكنة تعبئة وتحريض في مواجهة دولة يُنظر إليها كدولة قمع واستزبان وعصبيات؛ ولكنها (أي المساجد إياها) تفرغ حين تستولي الاسلاموية على السلطة. وهي تمتلىء أيضاً في منطق تشكيل المهاجرين لجماعة أو لطائفة لها مؤسساتها والناطقون باسمها، كما هو الحال في بريطانيا. و«الغيتو» هو أرض خصبة جداً لدعاوى العودة إلى الاسلام. وعلى الضدّ من ذلك في فرنسا حيث نجد أن ثقافة «Beur» أي ثقافة الجيل الثاني من المهاجرين البروليتاريين، هي ثقافة دنيا متفرّعة عن الثقافة المهيمنة وقيمها (الموسيقى، الاستهلاك، «المظهر») وهي قيم مناقضة للاسلام. فالرفض والاحتجاج في المجتمع الفرنسي يتمان باسم قيم هذا المجتمع ذاته، ليس باسم الاسلام.

عودة ما لم يُعقل

تفترض اسطورة المجتمع الاسلامي، كما رأينا، أن يكون إثماً أو مؤامرة كل ما يتقدم به التمايز الاجتماعي، من العرق إلى القبلية إلى العشيرة إلى العصبية. وكذلك فإن أصحاب هذه الأسطورة يعزون فساد المسؤولين وجورهم إلى غياب التقوى عندهم، ولهذا فإن هذين ـ أي الظلم والفساد ـ يمكن أن يزولا بالموعظة والنصيحة. ومفاد ذلك، أن الإجماع ـ الذي يتحقق في «صمت الأهواء» كما يقول روسو ـ في المجتمع الاسلامي، ينبغي أن يكون هو القاعدة: وسكوت الأهواء أو صمتها، هو نتيجة مجاهدة كل فرد لمحاكاة سلوك النبي.

والحال أن ما ينكره هذا الكلام يطفو إلى السطح بطبيعة الحال، ليس كإثم وانما كحقيقة مجتمعية أو نفسانية. وضعف نموذج الدولة في معظم المجتمعات التي يناضل فيها الاسلامويون، يجعل النصاب السياسي (أو حتى السياسة) يعمل بالضبط على العصبيات و«العشائر» سواء كانت تعبيراً عن عصبية عائلية أو عرقية أو قبلية سابقة على انبثاق الدولة، أو كانت اعادة ابتكار للعصبيات الطائفية أو المتحدية في المجتمعات الحديثة العهد

بالتمدين، والمفككة البنى. وإذا كان الاسلامويون ينظرون إلى التشرذم الاجتماعي والمنافسات الفردية والاستزبان والربح، الخ... كعيوب أو آثام أو مؤامرات، فإنه لا يعود ثمة ما يمكن فهمه أو الحؤول دون عودته الفجائية إلى المجتمع الجديد. وهذه العودة ليست ـ كما رأينا ـ مجرد أطلال تخلفت من ماضٍ قبلي وفلاحي، وإنما اعادة بناء أنماط تقليدية من الولاء والعصبيات والاستزبان في مجتمع حديث: أي مقايضة ولاء سياسي بعوض مادي.

ولا شكّ في أن القبلية بمعناها الحصري، لا تزال وثيقة العُرى في السعودية أو في اليمن، حيث حزب الاصلاح السلفي ليس سوى تعبير سياسي عن قبائل حاشد، لكن ظهور الاسلام السياسي يموّه، على وجه العموم، اعادة تركيب العصبيات وفق نمط مختلف عن القبلية الفلاحية. ويبرهن ميشال سورا، في دراسته حول حيّ «باب التبانه» في طرابلس بلبنان، كيف أن فريقاً أو جماعة مدينية، تعمل كعصبية وتعبّر عن نفسها سياسياً بحزب اسلاموي؛ وهي حركة التوحيد الاسلامي، التي يرفض زعيمها الشيخ شعبان أن يعترف بأن لها قاعدة جغرافية واجتماعية خاصة: «الحركة هي الاسلام. أوتعرفون للاسلام حدوداً؟»[1].

لم تعرف الاسلاموية كيف تتجاوز القوميات أو حتى المسألة العرقية ـ التي تعزوها، هي أيضاً، إلى مؤامرة غربية. ففي السودان، حيث يسيطر نظام يدعمه الاخوان المسلمون، تولّى أحد قدامى الاخوان في دارفور، داود بولاد، قيادة حرب عصابات للسود ضد «عرب» الخرطوم عام ١٩٩١؛ ذلك أن ما يكمن وراء سياسة «الأسلمة»، هو أيضاً العداء القديم بين العرب والسود الذي يعاود الظهور للمناسبة. وفي الجزائر، تتم سياسة التعريب التي تدعو إليها الجبهة الاسلامية للانقاذ، على حساب القبائل (البربر). وفي الملايو، تبدو الاسلاموية كتعبير عن عرق الملايو ضد الصينيين. وفي افغانستان، نجد في خلفية الاسلاموية التعارضات القديمة نفسها بين البشتون واللا ـ بشتون، والتي تغلب على الساحة السياسية. وأخيراً فإن الحركات الاسلاموية تتقولب، كما رأينا، في إطار الدولة/ الأمة، أو أنها تصبح أدوات لسياسات الدول الكبرى، الخارجية.

أما بشأن مفتاح عمل النصاب السياسي في المجتمعات التي يناضل فيها الاسلامويون (القبلية، العرق، الاستزبان، القومية)، فإنهم إما أن ينكروا وجوده أصلاً، وإما أن يعزوه إلى ضعف في الايمان أو يحيلوه إلى مؤامرة استعمارية. فأسطورة الوحدة تمنع وعي النزاع والتمايز اللذين سيعاودان الظهور، إما في عنف، غالباً ما يصعب ضبطه، وإما في استيلاء شبكات الاستزبان على الاقتصاد وسلطة الدولة. والواقع أن رفض الاقرار بحقيقة التمايز

المجتمعية والاعتراف بها، لا يعني أن الاسلامويين لا يجهلونها: على الضد من ذلك؛ انهم يسيطرون عليها ويتحكمون بها كتكتيك ولكنهم يجهلونها كمفهوم؛ ومن هنا هذا التفاوت الدائم بين ممارسة تكتيكية ذات شأن وبين فصام في النظرية. ونزاعات العالم الاسلاموي الداخلية - باستثناء نزاعات الايرانيين - تعبِّر عن نفسها دائماً كسوء فهم بين «اخوان». أما النزاعات الحقيقية فيجري التمويه عليها بالقطيعة والمصالحة، فالقطيعة والمصالحة، كتلك التي تسم تاريخ المقاومة الافغانية. أما الطموح الشخصي، والانقسام العرقي، فلا يُعترف بهما كأمور مشروعة، بل يعزيان دائماً إلى الغرب... لكنهم لا يتحدثون في مجالسهم الخاصة إلا عن هذا. لا تقدم الاسلاموية جهاز مفاهيم لوعي حقيقتها الاجتماعية السياسية أو واقعها الاجتماعي السياسي، ومن هنا انزلاقها نحو السلفية الجديدة.

وإذا كانت شبكات العصبية، والاستزبان - اسلاموية كانت أم غير اسلاموية - تتمكن من العمل والاستمرار، فلأنها موصولة بخطوط وشبكات تداول وتوزيع عالمية (بترودولار، مخدرات، نفط، أسلحة، معونات مالية تأتي من دول أخرى وتوزع لغايات استراتيجية، أو مجرد تجارة دولية مع رسوم على المرافىء والمستوردات وتوزيع تراخيص وأذونات الاستيراد، المضاربة على العملات). وما جعل شبكات تداول الخيرات ممكنة هو ضعف الدولة واستقرارها في وقت معاً.

وعلى هذا، فإن اللعبة السياسية التي تشارك فيها الحركات الاسلاموية المعاصرة، انما تتأتّى من نطاق عالم جديد، وليست عودة إلى نطاق ثقافي تقليدي، لكن السلفية الجديدة المنتصرة أعجز من أن توفر عزلة المجتمعات الاسلامية: فهي مرتهنة اقتصادياً للنطاق العالمي في ممارسة سلطتها، في حين أن مجتمعها قد تغلغلت في أعماقه الأنماط والنماذج الغربية. ولا أحد يستطيع وقف الراديو والتلفزيون والأشرطة ولا الأسفار والمسافرين.

الغرب والاسلامويون

ومما لا شك فيه أن ادراك استحالة العزلة هذا، هو الذي يضع الاسلامويين تحت وطأة هاجس النقاء، ويدفعهم إلى الكفاحِ مباشرة ضد كل حضور مسيحي، حتى ولو كان حضوراً وطنياً عريق الجذور، كحضور الأقباط في مصر؛ في حين يقبل العلماء التقليديون فيه بالواقع المسيحي أو اليهودي.

وإذا كانت استراتيجية السلفيين الجدد غير ثورية، فإنها تقوم على استبعاد صريح لكافة القيم الغربية؛ وهذا ما لم يفعله الاسلامويون دائماً. ولهذا فإن أولئك الذين طالما

خلطوا بين كافة هذه الحركات يجدون مُفارقة كبيرة في تأييد وزير خارجية ايران عام ١٩٩١ حق النساء الأفغانيات في الاقتراع ودفاعه عنه في مواجهة الحكومة الانتقالية الأفغانية التي تؤيدها السعودية والولايات المتحدة. فالأنماط السياسية، لا بل والثقافية، القائمة في الثورة الاسلامية الايرانية هي أنماط حديثة قياساً على أنظمة كالمملكة العربية السعودية أو حتى بالنسبة للسجال المحتدم بين السلفيين الجدد حول الفضائل التي ينبغي أن يتمتع بها «أمير» دولة اسلامية.

تقرأ السلفية الجديدة السنيّة التقابل بين الشمال والجنوب قراءة دينية بالكامل: فموضوعة الصليبيين الجدد تستعيد موضوعة الامبريالية، واسرائيل هي رأس جسر الغرب (أو العكس في رواياتٍ أخرى أشدّ ميلاً للاحساس المرضي بالاضطهاد)؛ انهم يرون الارساليات والمرسلين المسيحيين في كل مكان، ويرون الثقافة الغربية فاسدة مفسدة، بينما يقدمون وصفاً للمجتمع الغربي سلبياً بالكامل (الانتحار، ادمان الكحول، الدعارة الخ). إن رؤية السلفيين الجدد للعالم هي رؤية دفاعية. وثمة نقطة تشهد على هذا الانزلاق، تتجلى في تطور رؤية الأفغانيين لليهودي: فقبل حرب افغانستان، كانت قبائل البشتون تفاخر بأنها تتحدر من قبيلة عبرية ضائعة؛ وإبان الحرب كان يمكن سماع العديد من رجال الدين (الملاّت) التقليديين يمتدحون التوراة (تنديداً بالشيوعيين الملاحدة)؛ أما اليوم، فتتردّد لدى السلفيين الجدد الأفغان في المنفى لازمة المؤامرة الصهيونية. وليس لهذه المعارضة الثقافية للغرب صلة الخيارات الاستراتيجية التي تختارها الدول. وعلى سبيل المثال، فإن الخطاب والموقف المعادي للمسيحية هو أشد ما يكون عليه لدى السعوديين الذين يقفون، استراتيجياً، في المعسكر الغربي، ولكنّهم يمنعون بناء أي كنيسة على أرض الجزيرة؛ في حين أن إيران لم تتبن أية سياسة معادية للمسيحية، وقبلت دائماً بوجود مظاهر مسيحية على الأرض الايرانية (وصلت إلى حد السماح للأرمن بانتاج الخمر).

وموقف السلفية الجديدة المتصلب، هذا، يُظهر أيضاً عجزها عن فهم الحداثة. فالمسيحية لم تعد ـ ومنذ زمن بعيد ـ الآخر المواجه للاسلام. وحتى لو كان ثمة عودة إلى الديني لدى المسيحيين واليهود، فإنَّ الموازنة بين السلفيتين غير ممكنة. الثقافة التي تهدد المجتمع المسلم ليست مسيحية ولا يهودية. انها ثقافة استهلاك واتصالات، عالمية، ثقافة علمانية، ملحدة... وخاوية لا تحمل في ثناياها قيماً أو استراتيجية. ولكنها موجودة قائمة هنا الآن، في الشريط وفي الترانزيستور اللذين وصلا إلى أنأى القرى. وهذه الثقافة يمكن أن تصبح موضوعاً لكل اعادة قراءة ولكل اعادة تمثل. إنها دفتر رموز وليست حضارة.

تبحث السلفية الجديدة عن شيطانها في إله آخر، ولكنها لا ترى الصحراء القاحلة التي تحملها هي نفسها، في أحشائها.

الهوامش

حواشي التمهيد والمقدمة:

(١) انظر مثلاً حالة القيادي السياسي في حي باب التبانة بطرابلس، لبنان. في كتاب ميشال سورا: «دولة البربرية» ص ١٤٢.

(٢) حركة تشكيل جماعات صغيرة من «الخلّص» في أماكن نائية ظهرت في مصر، في الحقبة التي تلت اغتيال الرئيس السادات في الثمانينات، كجماعة «الشوقية» في الفيوم، التي أسسها الأمير شوقي المنشق عن حركة «الجهاد» وقتلته الشرطة عام ١٩٩٠.

(٣) هذه بالاجمال اطروحة برتراند بادي في كتابه «الدولتان» الذي نجد نقداً له لدى فرهاد خسروخور، في دراسته التي ظهرت في فصلية شعوب متوسطية العدد ٥٠ (كانون ثاني ـ اذار/ يناير ـ مارس ١٩٩٠) بعنوان «حول استشراق بادي الجديد».

(٤) ماكس ويبر: الأخلاق البروتستانتية وروحية الرأسمالية ص ٧. «والى أي تسلسل من الظروف ينبغي لنا أن نعزو ظهور ظواهر ثقافية في الحضارة الغربية وفيها وحدها (...) اكتسبت دلالة وقيمة شاملتين؟».

(٥) يمكن الرجوع في هذا الشأن الى اعمال ك. لوفور، وم. غوشه، و إ. كاستور ياديس وب. بادي، بصرف النظر عن أعمال ويبر.

(٦) ليس في «دولة العصبية» حيز عمومي (عمومي في مقابل خاص)، فالدولة لا تتميز عن الحاكم. والعصبية (مصطلح وضعه ابن خلدون) هي كل جماعة متضامنة من الاشخاص الذين يعتبرون أنفسهم مرتبطين بأصل مشترك ومصالح مشتركة وليس لها أي غرض آخر غير تضامنها ذاته.

(٧) منصب المفتي الأكبر، الذي يصدر الفتاوى الصالحة لبلد معين وحقبة محددة، هو منصب مستحدث انشأته السلطات التي كانت تحرص على إضفاءِ الشرعية الدينية على نفسها... والسيطرة على العلماء. وحتى الفتاوى التي يصدرها المجتهد عند الشيعة ليست صالحة الا في حياته.

(٨) تشهد على هذا المسعى مجلة ليبر (الحر) المرموقة التي لم تعمر طويلاً ولم يصدر منها سوى ثمانية اعداد بين ١٩٧٧ و١٩٨٠ عن دار فشر بايو، باريس.

(٩) وفقاً لتعبير فرهاد خسروخور في «الاستشراق الجديد...» ص ١٢٨.

(١٠) المفكر المعاصر الوحيد الذي يحاول القيام «بنقد» حقيقي ـ من داخل ـ للفكر الإسلامي هو المفكر محمد اركون في كتابه «نقد العقل الإسلامي». ويجهد اركون في العثور على «المقصد الأصلي» وعلى «الواقعة القرآنية» بمقابل «الواقعة الإسلامية». وهذا هو البرهان على أن التجديد الذي لا يكون إنكاراً ممكناً. لكن فكر اركون، وهو عتبة للمستقبل، لا يزال، فيما عنى موضوعنا، أي الإسلام السياسي المعاصر، هامشياً.

(١١) نجد في القومية العربية الرفض نفسه للدولة ـ الأمة القائمة وكذلك هاجس الوحدة والاندماج واللامبالاة إياها حيال الاشكال الملموسة السياسية كما يظهر ذلك حماسة بعض المثقفين العرب لصدام حسين: ليس ثمة احتقار هنا للمعرفة أو رفض لها، كما كان حال المثقفين الغربيين حيال ستالين. فالمثقفون العرب الذين أيدوا صدام حسين (هشام جعيط) كانوا يعرفون انه مستبد طاغية، لكن الردّ على الإذلال، وحلم الوحدة العربية كانا يغلبان الرؤية السياسية.

(١٢) من أجل نقد جيد لهوام الاستبداد الشرقي، انظر خسروخور «حول استشراق بادي الجديد...».

(١٣) عبدالله العروي، إسلام وحداثة، ص ٢٦.

(١٤) ميشال سورا «دولة البربرية...» ص ١٣١.

(١٥) من أجل تحليل جيد لإعادة تشكيل شبكات النفوذ في مجتمع غيرته الدولة بعمق (الـ «دوره» في ايران)، انظر ديل أيكلمان (Dale Eickelman): «الشرق الأوسط، مقاربة انثروبولوجية» ص ١٩٧، وما يليها.

(١٦) طُرفة: المعروف أن كبار المراسلين الصحافيين الذين يوفدون الى بلد غريب يستهلّون سلسلة مقالاتهم بآراء سائق التاكسي الذي يقلّهم من المطار. وفي تموز ـ يوليو ١٩٨٨، كان سائق التاكسي في مطار طهران هو الذي سألنا عمن سيكون رئيس جمهورية ايران المقبل. وأمام دهشتنا أجاب: «انتم انكليز، لذا فإنكم تعرفون خيراً منا من سيحكمنا». وفي النهاية، أقرّ بأن الفرنسيين من أمثالنا هم أقل اطلاعاً من البريطانيين.

(١٧) فكرة نجد توسيعاً لها لدى سورا في: «دولة البربرية»... ص ٢٣ وما يليها.

(١٨) مثلاً، في خطاب أحد قادة المجاهدين الأفغان قاضي أمين حول الدولة الإسلامية في افغانستان حيث يعتبر أنها بديل للمجتمع القبلي التقليدي («المؤتمر حول افغانستان»، نص مستنسخ، طهران تشرين الأول ـ اكتوبر ١٩٩٠).

(١٩) انظر ادناه، فصل «المثقفون الإسلامويون الجدد».

(٢٠) اطروحة كتاب داريوس شايغان: «ما هي الثورة الدينية؟»

(٢١) لقد درس هذه الحركات كلٌ من سيڤان (Sivan) وكاريه (Carré) وميشو (ميشال سورا) وكيبيل (Kepel) وديكميدجيان (Dekmadjian).

الفصل الأول

(١) انظر الفصل الخامس، وانظر كذلك ديل ايكنمان (Dale Eickelman) الشرق الأوسط، مقاربة انثروبولوجية، الفصل التاسع.

(٢) احد أشهر الأمثلة على ناصحي الأمير، هو الوزير نظام الملك في عهد الامبراطورية السلجوقية. وهو خير مثال على ما يسميه برنارد لويس مدرسة الفلسفة السياسية الإسلامية، «في لغة الإسلام السياسي» ص ٢٦.

(٣) يمكن أن نورد هنا «البنج كتاب» (افغانستان) شهر كتاب، هفت ويك (آسيا الوسطى السوفياتية سابقاً) الذي يستمد اسمه من عدد الكراسات التي يتألف منها. وانظر كذلك المقالة النابهة التي كتبها ن. شاه وراني، «المعرفة الشعبية للإسلام والخطاب الاجتماعي في افغانستان وتركستان في الحقبة الحديثة»، ندوة البحث الاميركي ١٩٨٥.

(٤) من الخطأ الاعتقاد بأن التصوف يتعارض تعارضاً منهجياً مع السلفية. فهذه النظرية التي انتجتها الدراسات الفرنسية حول الطرق «الكراماتية» في المغرب تتجاهل دور الطرق الصوفية في العودة الى الإسلام، أو في اعتناقه، خصوصاً في القوقاز وآسيا الوسطى وافريقيا السوداء.

(٥) إ. قدوري. الافغاني وعبده، (بالإنكليزية).

(٦) علي مراد: ابن باديس، شارح القرآن.

(٧) عبدالله العروي: اسلام وحداثة، (بالفرنسية) ص ٤١.

(٨) انظر بشأن تركستان الصينية، ك. كاربات «علاقات يعقوب بك مع السلاطين العثمانيين: إعادة تأويل» في دفاتر العَالَم الروسي والسوفياتي مجلد ٣٢ (١) كانون ثاني ـ آذار/ يناير ـ مارس ١٩٩١ ص ١٧ الى ٣٢. وانظر بشأن شبه القارة الهندية تاريخ حركة «خلافت» التي ألقت بآلاف المسلمين في المنفى على طريق افغانستان احتجاجاً على الغاء الخلافة. كتاب مولوي محمد بركة الله (من بهوبال بالهند) الترجمة الفرنسية، «الخلافة» ١٩٢٤، منشورات بول غوتنير، باريس.

(٩) ملاحظة عابرة حول تهافت عبارة «عربي ـ اسلامي» ذلك أننا إما أن نتحدث عن «عَالَم مسلم» (من المغرب الى اندونيسيا). لا يمثل العرب فيه سوى ٢٠٪؛ أو عن «عَالَم عربي» لعب المسيحيون فيه دوراً لا يُستهان به في استنهاض النزعة القومية. أما ما هو عربي حصراً في الإسلام فقد اكتسب صفة الشمولية وما هو عربي، حصراً، في ثقافة العالم العربي فإنه ليس مسلماً بالضرورة.

(١٠) دعا ابن باديس الى التخلي عن «وهم الخلافة»؛ انظر علي مراد، ص ٢١٢، الذي يقتبس من مقالة لابن باديس بعنوان «المأسوف عليه مصطفى كمال» ص ٢٤١.

الفصل الثاني

(١) إن المرجع حول الاخوان المسلمين في مصر هو «جمعية الاخوان المسلمين»، (بالانكليزية) لـ ر. ب. ميتشل (R. P Mitchell). ولمن يشاء التوسّع حول وضع الاخوان المسلمين في سوريا، هناك مجموعة الوثائق التي جمعها وعلق عليها «غ. ميشو» (G. Michaud) ميشال سورا (Michel Seurat) واوليفيه كاريه (Olivier Carré): «الاخوان المسلمون». وكتاب ج رايسنر (Reissner) «ايديولوجية وسياسة الاخوان المسلمين السوريين» (بالألمانية). أما المرجع حول «جماعت اسلامي» فيظل كتاب ك. بهادور (K. Bahadur) «جماعت اسلامي» الباكستانية (بالانكليزية).

(٢) حول الصلات بين الرجلين انظر. أ. سيڤان (Sivan). «الإسلام الراديكالي» ص ٢٣.

(٣) مثلاً، مقدمة خورشيد احمد لكتاب المودودي «القانون الإسلامي والدستور» (بالانكليزية) ص ٦. «هناك فرق أساسي بين «دولة مسلمة» و «دولة اسلامية». فالدولة المسلمة هي كل دولة يقودها مسلمون. أما «الدولة الإسلامية» فهي تلك التي تقوم بتسيير أمورها وفقاً للتوجيهات التي جاء بها الإسلام، وتتقبل حاكمية الله وسيادة شريعته...» ومن اجل اضفاء الشرعية على هذا التمييز المخالف للتقليد لجأ الإسلامويون الراديكاليون إلى الفقيه ابن تيمية الذي أَفتى بجواز الجهاد ضد المغول برغم اعتناقهم الإسلام: انظر أ. سيڤان (E. Sivan): «ابن تيمية، أبو الثورة الإسلامية» (بالانكليزية) مجلة انكاونتر (Encounter) عدد أيار ـ مايو ١٩٨٣. لكن، كما يلاحظ سيڤان في موضع آخر، ان أكثر الفقهاء تشدّداً، ابن حنبل، كان يرفض مثل هذا الموقف («الإسلام الراديكالي» ص ٩١).

(٤) حسن الترابي، في ج. ايسبوسيتو (Esposito) «اصوات من الإسلام المنبعث». منشورات أوكسفورد الجامعية، ١٩٨٣، ص ٢٤٥. وانظر أيضاً أ. المودودي: «كل من صرف وقته وطاقته لدراسة القرآن والسنة واصبح مُتضلعاً في العلوم الإسلامية، أُذِنَ له أن يتكلم كخبير في شؤون الإسلام» («القانون الإسلامي» ص ٢٠٩. و «الباحثون المسلمون في الاجتماعيات الإسلامية هم علماء الأمة اليوم». (ا. فاروتي وا. عمر ناصيف: «العلوم الاجتماعية والطبيعية: وجهة نظر اسلامية» جدة ١٩٨١، أورده روسّيون (Roussillon) في «مثقفون في أزمة في مصر المعاصرة»، في كتاب جيل كيبيل G. Kepel و ي. ريشار (Y. Richard) «المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر» ص ٢٤٥).

(٥) هذا العداء لرجال الدين يبديه الاخوان المسلمون المصريون. انظر أ. سيفان: «الإسلام الراديكالي» ص ٥٢.

(٦) حسن الترابي: «ليس هناك (في الديموقراطية الإسلامية)، كما ينبغي أن تكون، طبقة علماء أو رجال دين، الأمر الذي يجنبنا قيام حكومة نخبة أو حكومة ثيوقراطية. فالدولة الإسلامية سواء وصفت بأنها دينية أو ثيوقراطية أو حتى ثيوقراطية علمانية ليست حكومة علماء. (في. ج. ايسبوسيتو (Esposito)، المرجع المذكور، ص ٢٤٤).

(٧) يوهانس رايسنر (J. Reissner) «ايديولوجية وسياسة الاخوان المسلمين السوريين» ص ١٥٢. وألّف السباعي كتاباً بعنوان «اشتراكية الإسلام» المرجع نفسه.

(٨) وهكذا يكتب هاشمي في «ميثاق إي خون»، صحيفة «جمعيت اسلامي» الافغانية، عدد ١٩ ص ٣٩، «ما من متّسع للتعذير والقانون (اي لتشريع الدولة) في مجتمع توحيدي».

(٩) انظر بشأن الاخوان المسلمين، ميتشيل، المرجع المذكور، ص ٢٣٩.

(١٠) انظر بشأن سيد قطب، أوليفيه كارّيه (Olivier Carré) «تصوف وسياسة» ص ٢٠٤؛ وبشأن ياسين، مقالة م. توزي «الأمير، والشيخ والدولة، إعادة بناء المجال الديني في المغرب» في الكتاب الذي اصدره جيل كيبيل المثقف والمناضل...» ص ٨٩ وما يليها.

(١١) حملت مقالة صدرت في صحيفة النساء المسلمات «پيام هجر»، صدرت عام ١٩٨١، العنوان التالي: «ضمان العدالة الاجتماعية أولاً ثم قانون الحد بعد ذلك» (الذي ينص على تمايز «فدية الدم» بين الرجل والمرأة) ورد في فاريا عادلخاه: «الثورة تحت النقاب» ص ٦٦.

(١٢) الترابي، المرجع المذكور ص ٢٤٦.

(١٣) حدد مؤتمر الاخوان المسلمين الخامس، الذي عقد عام ١٩٣٩، صراحةً حركة الاخوان «كتنظيم سياسي». انظر ر. ب. ميتشيل المرجع المذكور ص ١٦. وأيضاً، رايسنر، المرجع المذكور، ص ١٤٨.

(١٤) أ. المودودي «... ليس في الوارد أن يتولى غير مسلم قيادة دولة اسلامية... كما انه لا يُعقل أيضاً ان يتولى غير شيوعي قيادة دولة شيوعية أو غير فاشي قيادة دولة فاشية»، (القانون الإسلامي م. مذكور ص ٢٦٦). والأغلب أن مثل هذا القول يَرِدُ دون كبير تفكّر، لكنّه يفصح تماماً عن رؤية للإسلام بوصفه إيديولوجية. إذ يطرح الإسلام احياناً بوصفه طريقاً ثالثاً، بين الماركسية التي تسعى الى اشباع حاجات الانسان المادية وحسب، وبين المسيحية التي لا يشغلها الا شاغل الخلاص الروحي. الإسلام هو دين الانسان الكامل فهو إذاً دين توازن وهذه حجة نجد توسيعها لدى سيد قطب (انظر ميتشيل م. مذكور، ص ٢٥٦) وينقلها عنه الطاجكستاني (السوفياتي سابقاً) أ. سيّدوف (محلة «سوخان» عدد ١٨، تاريخ ١٩٩١/٧/١٢، دوشمبه ص ٣).

(١٥) أكد المرشد الروحي للاخوان المسلمين المصريين، الهُضيبي، الذي رفض الراديكالية التي ادخلها سيد قطب، على عدم وجود مرجع قرآني لهذا المفهوم: انظر أ. كارّيه (O. Carré) وغ ميشو، (G. Michaud)، في كتابهما «الاخوان المسلمون» ص ٩٨.

(١٦) المراجع حول هذه النقطة لا تُحصى. حول «فكرة» عند الاخوان المسلمين انظر ميتشيل، م. م، ص ٢٠٧. ونجد مصطلح ايديولوجية مثلاً، في المقدمة (التي كتبها بالانكليزية خورشيد أحمد، وهو أحد منظري الإسلاموية) لكتاب المودودي «القانون الإسلامي والدستور». لاهور، المنشورات الإسلامية ١٩٨٠ (الطبعة الأولى عام ١٩٥٥): «الإسلام ايديولوجية شاملة». وقد استقر هذا المصطلح في الاذهان، بحيث إن الجنرال المتشدِّد في محافظته، ضياء الحق، انشأ في باكستان بعيد توليه السلطة عام ١٩٧٧، «مجلس الايديولوجية الإسلامية».

(١٧) يتناول أبو الأعلى المودودي في كتابه «القانون الإسلامي والدستور» هيكل قانون دستوري حديث

(انتخابات، سلطات قضائية، تشريعية، تنفيذية، مواطنية الخ)، ويوضح كيف يرى الإسلام إلى هذه المقولات، ولكنه لا يبدأ برفضها. ونجد مثيل ذلك لدى الترابي الذي يتحدث عن «قانون دستوري اسلامي» في ج. ايسبوسيتو، المرجع المذكور ص ٢٤٩.

(١٨) وهكذا فان السلفي محمد عبده، يرجع في «رسالة التوحيد» الشهيرة (الترجمة الفرنسية غوتنر ١٩٧٨) هذا المصطلح الى التوحيد الالهي حصراً: «فالمعنى الأصلي لكلمة التوحيد هو أن الله واحد ولا شريك له» ص ٤.

(١٩) المراجع حول هذه النقطة لا تحصى بطبيعة الحال؛ فنكتفي بذكر الزعيم السوداني حسن الترابي «الأساس الايديولوجي لدولة اسلامية، يكمن في عقيدة التوحيد..» في ج. ايسبوسيتو. المرجع المذكور.

(٢٠) حول استخدام الشيعيين علي شريعتي ومرتضى مُطهّري لمفهوم التوحيد، انظر س. امير ارجمند: «العمامة للتاج» ص ٩٣ و ٩٦. واما لدى السنّة، فان سيد قطب هو من استفاض في شرح مفهوم الحاكمية: انظر أوليفيه كارّيه «تصوف وسياسة» ص ٢١٠ وما يليها. ولكن المصطلحات تستخدم في الغالب دونما تمييز: في سلسلة مقالات نقلت من العربية إلى الفارسية تحت عنوان النظام السياسي في الإسلام»، يكتبها ع. توفيق الهاشمي، ونشرتها مجلة «ميثاق اي خون»، مجلة «جمعيت اسلامي» الافغانية في العدد ١٩، يُستخدم مصطلح توحيد، كما يستخدم تعبير سيد قطب، حاكمية. ونجد هذا المصطلح الأخير من بين جملة مصطلحات اخرى، في النظام الداخلي لحزب افغاني آخر هو حزب اسلامي (مسؤوليات هاي.. بيشوار، دون ذكر تاريخ، ص ٩٣). «على الحزب ان يتعاون مع كافة المنظمات والحكومات التي تلتزم تنفيذ الحاكمية الإسلامية».

(٢١) حول هذه الفكرة القاعدية الأساسية، نستطيع أن نورد ما لا يُحصى من الشواهد. المودودي: «الإسلام ليس مجرد معتقد ديني أو اسم مركّب لأشكال وصيغ قليلة من العبارة، بل هو نظام شامل يهدف إلى تدمير كافة الأنظمة الاستبدادية والشريرة في العالم، وإلى تعزيز برنامجه الاصلاحي الذي يعتبره أفضل البرامج لخير الجنس البشري كله» («الجهاد في الإسلام» بالانكليزية، ١٩٣٩، ص ١٦ - ١٧). وحول استخدام الاخوان المسلمين لهذا المصطلح انظر ميتشيل. م. م، ص ٢٣٤ - ٢٣٥. وكذلك نجد في كتاب حزب «جمعيت اسلامي» الافغاني «أصول بيعت ومسؤوليت هاي عضو» (بالفارسية) ص ٢٤: «الإسلام هو اسم هذا النظام الجامع والكامل الذي ينظم كافة وجوه الحياة»، ثم تليه لائحة بهذه الوجوه: «الدولة، الوطن، الحكومة، الأمة، القيم الاخلاقية، الموت، العدالة، الثقافة، القانون، العلم، القضاء، ما هو مادي وما هو روحي، الكسب والثروة، الجهاد والدعوة، السياسة والايديولوجية (مفكورة)». ومثل هذا التعداد شائع في النصوص الإسلاموية.

(٢٢) حسن البنا، أورده محمد اركون (محمد اركون ولويس غارده (Gardet)): «الإسلام أمس وغداً» (بالفرنسية) ص ١٥٧.

(٢٣) حول حسن البنا ورفضه لفكرة الثورة مع قبوله الاستيلاء على السلطة السياسية، انظر ميتشيل م. م.، ص ٣٠٨.

(٢٤) الترابي، م. م، ص ٢٤٨.

(٢٥) حول «الجاهلية الجديدة» انظر إ. سيڤان (E. Sivan) «الإسلام الراديكالي» (بالانكليزية) وكذلك ا. كاريه «تصوف...» وجيل كيبيل، «النبي وفرعون...»؛ وأصل التعبير لدى المودودي الذي كتب «إسلام وجاهلية»: وحتى اكثر أئمة الفقه تشدداً، كابن حنبل، رفضوا هذا المفهوم (سيڤان، ص ٩١).

(٢٦) سيكون مفهوم الجهاد كفرض غائب، أي كركن سادس من أركان الإسلام يضاف الى الأركان الخمسة المنصوص عليها صراحة في السُنَّة. وقد صاغ هذا المفهوم فرج، منظر مجموعة «الجهاد». انظر جيل كيبيل «النبي... م. م»، ص ١٨٤ وما يليها.

(٢٧) وكذلك الهضيبي، زعيم الاخوان المسلمين في مصر (سيفان، م. م ص ١٠٩)، ومحمد قطب، شقيق سيد قطب (سيفان، ص ١١١). وكتب ب. ربّاني، رئيس «جمعيت اسلامي» الافغانية نصاً يستهدف، ضمناً، «حزب اسلامي» المنافس: «المسلم الذي يتلو الكلمة ويعمل بموجبها، ويؤدّي فرائضه الدينية، لا يجوز تكفيره بحجة انه يبدي رأياً أو يرتكب كبيرة». («أصول بيعت..» المادة ١٧.

(٢٨) «القانون الإسلامي...» م. م ص ٢٤٤. وهذه الصفات هي صفات الخليفة في التصور التقليدي للسياسة الإسلامية كما نجده لدى كاتب سلفي مثل ابن باديس في وصفه «النفساني» للرئيس الذي يحدده بجملة من الصفات («الاستشراق»)؛ وبحسب علي مراد، فإن الحل الأفضل في رأي ابن باديس هو «امام عادل تعاونه جماعة من الرجال المستنيرين» (جماعة المسلمين). علي مراد، ابن باديس. م. م ص ٢١٠.

(٢٩) مسؤوليت هاي... م. م ص ١٠٥ وما يليها: «المنكر» «الصدق»، «الانصاف»، «العدالة» و «الإخلاص».

(٣٠) شكل يت بيشوا اي روحاني، وروحاني ليس اكليركياً أو رجل دين، كما يستفاد من معنى كلمة روحاني في ايران اليوم. انظر مسؤوليت هاي... م. م ص ٨٥.

(٣١) انظر اوليفيه كارّيه، «تصوف...» م. م. ص١٨٠ و١٩٠؛ وهذا التصور للأمير كشخص كاريزمي يتجلّى منذ بدايات الاخوان المسلمين مع حسن البنا (انظر ميتشيل، م. م ص ٣٠٠ - ٣٠١)

(٣٢) بشأن الراديكاليين: يسأل الكتيب الذي اصدره الحزب (حزب اسلامي) العضو: «عمّا اذا كان مستعداً للاعتراف بأن رأيه يكون خاطئاً اذا ناقض قرارات القيادة (مقامات رهبري) حول مشكلات التأويل (المسائل الاجتهادية) المتعلقة بالأحداث اليومية؟» انظر مسؤوليت هاي... م. م ص ٨٥ و ٨٧. وعلى الضدّ من ذلك فإن حزب «جمعيت اسلامي» الأكثر اعتدالا يُدخل بعض الحدود والضوابط. وتورد مقالة مكتوبة بتوقيع الهاشمي حالتين تبنيهما على أساس ما اذا كان الأمير من أهل الاجتهاد أم لا. فاذا لم يكن منهم وجب - على وجه الوجوب والضرورة - أن يعاونه مجلس شورى (ميثاق.. م. م. ص ٣٨). كذلك فإن المودودي يلحّ على أن سلطات الأمير محدودة. انظر كتابه «الجهاد في الإسلام». م. م ص ٣٠.

(٣٣) المودودي: «القانون الإسلامي». م. م. ص ٢٤٠. الترابي، م. م. ص ٢٤٣. وحول مناقشة نمط تعيين الأمير لدى الاخوان المسلمين المصريين، انظر ميتشيل، م. م. ص ٢٤٦ - ٢٤٨.

(٣٤) سيد قطب، في سيفان، م. م. ص٧٣ - ٧٤ ورباني في افتتاحية بصحيفة «مرآة الجهاد» (بالانكليزية) عدد اذار - نيسان/ مارس - ابريل ١٩٨٦ ص ٣ و٦: «لماذا لسنا ديموقراطيين».

(٣٥) الترابي، في ايسبوسيتو، م. م. ص ٢٤٨.

(٣٦) حول موقف سيد قطب، انظر سيفان، م. م. ص ٦٩.

(٣٧) هكذا كتب المودودي: «هؤلاء الأشخاص (صحابة النبي) صاروا، عبر عملية انتخاب طبيعية، ممثلي الشعب واعضاءَ الشورى، وتمتعوا بثقة الجماهير المسلمة، إلى حد أنه لو جرت انتخابات من النمط الذي يجري في هذه الأيام، لاختيروا ولما اختير أحد سواهم». انظر «القانون الإسلامي».. م. م. ص ٢٣٧.

(٣٨) الترابي، م. م. ص ٢٤٨.

(٣٩) رايسنر، م. م. ص ١٤٦.

(٤٠) سيفان، م. م. ص ١٢٩.

الفصل الثالث

(١) لدراسة تفصيلية لهؤلاء «المثقفين الجدد» انظر جيل كيبيل ويان ريشارد: «المثقف والمناضل». م. مذكور.
(٢) سيڤان: «الإسلام الراديكالي». م. مذكور، ص ٥١.
(٣) ب هوركاد (B. Hourcade): «ايران ثورة اسلامية ام عالمثالثية» في فصلية «هيرودوت» العدد ٣٦، شتاء ١٩٨٥، ص ١٤٤.
(٤) نيلوفر غيله (Nilufer Gôle) «مهندسون اسلامويون» في كيبيل وريشارد، م. مذكور، ص ١٧١.
(٥) حول الاخوان المسلمين السوريين، انظر كتاب رايسنر (بالالمانية) «ايديولوجية وسياسة...» م. م ص ٤٢٠؛ وسيڤان، «الإسلام الراديكالي». م. م؛ ص ١١٩. وحول الاخوان المسلمين المصريين، كتاب ميتشيل عن جمعيتهم، م. م. ص ٣٢٩؛ وكذلك سيڤان المذكور ص ٢٢ و١١٨. وفي مصر تظهر دراسة أجريت على ٣٠٣ سجناء سياسيين اعضاء في منظمة الجهاد جرى اعتقالهم غداة اغتيال الرئيس السادات، ان ثلثهم من الطلاب و ١٠٪ منهم يحملون شهادات جامعية و ٦٪ من التلامذة الثانويين. كما يوجد في عدادهم أطباء ومعلمون وعسكريون، لكن ليس بينهم رجل دين واحد أو فلاح واحد. انظر هرير ديكميدجيان (Hrair Dekmedjian) «الإسلام الثائر»، ١٩٨٥، منشورات جامعة سرغوسه، ص ١٠٦.
(٦) انظر زاكيه داود: «احباط الطبقات الوسطى في المغرب العربي» شهرية «الموند ديبلوماتيك» (بالفرنسية) عدد تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩١، ص ٦.
(٧) الأرقام الواردة اعلاه مستمدة من ص ٤٩٦ من «الحالة في المغرب» وهو عمل تم تحت اشراف كميل و ايف لاكوست، وصدر عن دار لاديكوفرت (بالفرنسية) عام ١٩٩١. وهذا الكتاب ليس منجم معلومات ومعطيات وحسب، بل انه غني كذلك بالتحليلات الرصينة حول المغرب.
(٨) بالنسبة لمصر انظر سيڤان، المرجع المذكور، ص ٦٠.
(٩) ب. هوركار، م. م. ، ص ١٤٣.
(١٠) الارقام مستمدة من «الحالة في المغرب».
(١١) إحدى أفضل الدراسات التي اجريت حول بازار (سوق) تقليدي مسلم، هي دراسة ب. سانليڤر (P. Centlivres): «طشكورغان، بازار في آسيا الوسطى» وقد أزالت حرب افغانستان هذا البازار وسوّته بالأرض.
(١٢) ميشال سورا: «دولة البربرية». ١٩٨٩. م .م. انظر فصل المدينة العربية الشرقية.
(١٣) زاكيه داود: «إحباط الطبقات الوسطى...».
(١٤) حول العمران المديني وانتشاره العشوائي في القاهرة، انظر مقالة آنياس ديبوله (Agnes Deboulet) «الدولة واحتلال المساكن والتحكم بالحيز في القاهرة» في مجلة مصر، العالم العربي، منشورات مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية والاجتماعية (CEDEJ) القاهرة، العدد الأول شتاء ١٩٩٠، حول طهران، انظر ب. هوركاد، وف. خسروخور: «السكن الثوري في طهران»، فصلية «هيرودوت»، العدد ٣١، خريف ١٩٨٣.
(١٥) انظر «الحالة في المغرب» م. م. ص ٢٣٢.
(١٦) الغزالي، في ميتشيل: م. م، ص ٢٥٤ - ٢٥٥.
(١٧) في مصر، زينب الغزالي (انظر ت. ميتشيل في «تجربة الاعتقال في الخطاب الإسلاموي»، في كيبيل: «المثقف والمناضل...»: م. م، ص ١٩٣ وما يليها).

(١٨) حول انتشار هذه الموضوعات بين أوساط النساء الإسلامويات الايرانيات، أنظر فريبه اديلخاه، «الثورة تحت الحجاب»، دار Karthabo، ١٩٩١، ص ١٥٩.

(١٩) الادبيات حول المرأة والإسلام غزيرة وافرة، الا أنها رديئة وضحلة في معظم الأحيان. وأفضل كتاب حول المرأة الإسلاموية هو من دون شك كتاب فريبه اديلخاه السالف الذكر.

الفصل الرابع

(١) خورشيد احمد، مقدمة لكتاب المودودي: «القانون الإسلامي والدستور» مرجع مذكور، ص ٥.

(٢) المودودي: «الجهاد في الإسلام»، مرجع مذكور، ص ١٩، وهو موقف يتبنى وجهة نظر تقليدية لدى العلماء: المسلم لا يستطيع أن يعيش طوعاً تحت وصاية الكفار وينبغي له أن يقتدي بالرسول ويهاجر.

(٣) المودودي: «القانون الإسلامي»... م. م، ص ٢٦٠.

(٤) يبرز هذا المفهوم لدى الاخوان المسلمين السوريين. (أخلاقنا الاجتماعية) انظر رايسنر، م. م، ص ١٣٩.

(٥) نفسه، ص ٢١٨.

(٦) نفسه، ص ٢٤٣.

(٧) «القانون الإسلامي والدستور». م. م، ص ٢٣٨.

(٨) الترابي، في ايسبوسيتو، م. م، ص ٢٤٨ وما يليها.

(٩) القانون الإسلامي والدستور، م. م، ص ٢٦١.

(١٠) اصول بيعت ومسؤوليت هاي عضو، جمعيت اسلامي، افغانستان، الطبعة العاشرة، اذار ـ نيسان/ مارس ـ ابريل ١٩٨١ (١٣٩٠)، ص ١٧.

(١١) حسن الترابي، ايسبوسيتو، م. م، ص ٢٤٥.

(١٢) هاشمي في ميثاقي خون (ميثاق الدم) عدد ١٩، ص ٣٩، من مجلة حزب جمعيت اسلامي الافغاني ١٩٨٧.

(١٣) نفسه ١٩٨٧، افتتاحية، بالفارسية.

(١٤) محمد قطب في كتاب «الإسلام والمجتمع المعاصر» (بالانكليزية، تحت إشراف سالم عزام) ١٩٨٢، المجلس الإسلامي في اوروبا، ص ١. وعلى هذا فإنه ينبغي لهذه الولادة الثانية أو الاعتناق الجديد، أن يصل الى جوهر العضو الملتزم نفسه: «وعلى أعضاء «جمعيت اسلامي»، الأفغانية أن يكونوا متيقنين يقيناً مطلقاً بأن ايديولوجيتهم وفكرهم هما اسلاميان بالكامل... «أصول بيعت..» مرجع. م.، ص ٢؛ حول حسن البنا، انظر ميتشيل، مرجع م.، ص ٢٣٤.

(١٥) الترابي، ايسبوسيتو، م. م، ص ٢٥٠.

(١٦) كيبيل: «النبي وفرعون». م. م، ص ١٨٦ وما يليها. وحول الرؤية الإسلاموية «المعتدلة» للجهاد، انظر المودودي: «الجهاد في الإسلام»، م. م، ومجلة «مرآة الجهاد» (بالانكليزية) «ما هو الجهاد ومن هو المجاهد»، عدد أيار ـ حزيران، مايو ـ يونيو ١٩٨٢، حيث يجري تحديد الجهاد بالرجوع الى مستويين: («الهدف السياسي، اقامة حاكمية الله... ازالة القهر... اقامة مجتمع عادل») ومستوى تقوي (تطهير النفس والارتقاء روحياً وخلقياً» و «القيام بكل عمل صالح في خدمة الإسلام».

(١٧) انظر شارناي (جان بيار)، «الإسلام والحرب»، منشورات فايار (Fayard) بالفرنسية، ١٩٨٨ ص ١٥ وما يليها.

(١٨) أركون في اركون وغارديه، مرجع مذكور، ص ١٦٣.

(١٩) لا بد من الاشارة هنا الى تحليلات خسروخور وبول فياي (Vieille) المرموقة حول «الاستشهادية» أو

«النزعة الى الاستشهاد في خطاب الثورة الايرانية الشعبي»، المعاصرة في مرجع مذكور، ١٩٩٠، ص ١٦٠ - ١٧٧.

(٢٠) حسن الترابي، ايسبوسيتو، م. م.، ص٢٤١ و٢٤٣. وهذا مع ان الترابي هو أيضاً داعية الدولة الإسلامية كما يتضح من عمله السياسي.

(٢١) لنلاحظ هنا أن التشيع الثوري لم يعرف هذا التحديد لحزب نخبوي؛ ومرد ذلك، من دون شك، أن النخبة كانت محددة سلفاً: إنها رجال الدين أو، الأحرى، كبارهم.

(٢٢) نستمد مراجعنا هنا من نص النظام الداخلي للحزبين الإسلامويين الافغانيين («حزب اسلامي» و «جمعيت اسلامي»). وعلى الأمير، وفقاً للحزب، «أن يجسد في شخصيته أصول ومبادىء ومقررات الحزب، وأن يراعي في نشاطه القيادي «حدود الله» وأحكام وفرائض الشريعة («مسؤوليت هاي عضو».. م. م، ص ١٠٥»). واللافت أن الحزب مقدَّم على الله.

(٢٣) من واجب أعضاء المجلس المركزي ان يجهدوا في تجسيد الانموذج الأمثل للفضائل الإسلامية لكي يحافظوا على وحدة الرؤية والعمل» («مسؤوليت هاي»... ص ١٠٣») «ويجب أن يكون تفوق اعضاء المجلس المركزي معنوياً وخلقياً قياساً على بقية اعضاء الحزب، واضحاً وبديهياً بالإطلاق» (ص ١٠٤).

(٢٤) حول الاخوان المسلمين الفلسطينين، انظر: محمد شديد: «حركة الاخوان المسلمين في الضفة الغربية وغزة» فصلية العالم الثالث، المجلد العاشر، العدد الثاني، ص ٦٥٨ - ٦٨٢، لندن (بالانكليزية) نيسان - ابريل ١٩٨٨.

(٢٥) انظر ميتشيل، مرجع م، ص ٣٠٠.

(٢٦) يبدو أن التعميم التنظيمي الافغاني منسوخ عن تعميم الاخوان المسلمين العرب، حيث نجد الدرجات التالية:
- حلقة: تعلم السنة وتعاليم حسن البنا.
- الأسرة، تعطي ٥٪ من مداخيلها وتطيع رئيس الأخوية المحلي.
- العضو الناشط: يختاره الأمير وينبغي له أن يكون درس القرآن.
- مجلس الشورى يعينه الأمير والاعضاء الناشطون.

(٢٧) «مسؤوليت هاي عضو» م. م، ص ٨٣. ويلاحظ هنا غموض موقف الحركة الإسلاموية ازاء التصوف الذي تدينه رسمياً، ولكنه في الواقع ماثل في العمق في تعليم العديد من القادة، أمثال حسن البنا؛ كما أنه ماثل في مصطلحاتهم ورؤيتهم للعالم (انظر ميتشيل، م. م، ص ١٤). وكلمة «روحانية» هنا هي بالمعنى الذي يعطيه الأفغان لها (روحانية صوفية)، وليس بمعناها الايراني الحديث، اي الاكليروس أو رجال الدين.

(٢٨) كان قتلة السادات عام ١٩٨١، مقتنعين بأن انتفاضة شعبية ستنشب بعد تنفيذهم لعمليتهم، تؤدي الى قيام مجتمع اسلامي.

(٢٩) أ. سيفان، «الإسلام الراديكالي»، م. م، ص ٨٦.

(٣٠) محمد قطب: في «الإسلام والمجتمع المعاصر» م. م.، ص ١.

(٣١) حول «اجتماعيات اسلامية» تريد أن تكون معيارية وتدخل قيم الايمان؛ انظر الاستشهادات التي يوردها أ. روسيّون، في «مثقفون في أزمة في مصر المعاصرة» دراسة ظهرت في «المثقف والمناضل»، م. م، ص ٢٣٧ وما يليها.

(٣٢) انظر الفصل السادس حول المثقفين الإسلامويين.

(٣٣) حول رفض قراءة سوسيولوجية للمجتمع المسلم، انظر أركون وغارديه، م. م، ص ١٦٦ - ١٦٧.

(٣٤) نفسه، ص ١٦٢.

(٣٥) من الخُلف والعبث تطبيق هذا الرفض للتاريخ على الثقافة الإسلامية كلها، وذلك لأنها نتاج هذا التاريخ ولكن الإسلامويين ينكرونها بصفتها هذه.

(٣٦) ميتشيل، م. م، ص ٢٠٤.

الفصل الخامس

(١) حول «المهندسين الإسلامويين» في تركيا، انظر نيلوفر غوله (Nilüfer Gole) في كتاب كيبيل وريتشارد، «المثقف والمناضل...» م.م، منشورات سوي (بالفرنسية) ١٩٨٩.

(٢) جماعة التبليغ، حركة تأسست في شبه القارة الهندية في العشرينات، وكان هدفها الوحيد هو الدعوة لإعادة كافة المسلمين إلى ممارسة العبادات الإسلامية. ولا تزال هذه الجمعية تحظر على نفسها تعاطي العمل السياسي، وتدعو إلى سلفية اصلاحية (دون أن تكون وهابية) تعتمد على النص وتتقيد بالشكل. والفرع الفرنسي لهذه الجمعية، هو «جمعية الإيمان والممارسة». انظر ج. كيبيل، «حاضرات الإسلام». الطبعة الفرنسية، ١٩٨٨، منشورات سوي.

(٣) في بلدية تيباسا (الجزائر) مثلاً. انظر «الحالة في المغرب» مرجع مذكور، م.م، ص ٢١٠.

(٤) انظر بشأن الجزائر أحمد رواجيا، «الإخوان والمسجد» (بالفرنسية).

(٥) انظر بشأن صورة التلمساني، أ. كاريه وغ ميشو، (O. Carré et G. Michaud)، «الاخوان المسلمون»، م.م، ص ١١٦-١١٧، صورة رقم ١٦. وفي تلك الحقبة كان مؤسس الحركة الإسلاموية الأفغانية، نيازي، يرتدي هو الآخر ربطة عنق.

(٦) لم يكن المودودي يتردد في حضور احتفالات هندوسية. ولم يفرض الخميني على المسيحيين واليهود الايرانيين حالة أهل «الذمة» (أو الحماية) التي تنص عليها الشريعة: فالأرمن الايرانيون ظلوا مواطنين ايرانيين يؤدون الخدمة العسكرية والضرائب، شأن المسلمين، ويمارسون حق الاقتراع (ولكن في هيئة منفصلة)؛ وكذلك فإن حزب «جمعيت اسلامي» الأفغاني يعلن في نظامه الداخلي أن استخدام غير المسلمين كخبراء هو أمر ممكن شرعاً، وهو موقف كان السلفيون الجدد سيرفضونه من دون شك.

(٧) هذا مع أن الأثر الصوفي كان قوياً، كما رأينا، لدى الإسلامويين. وكذلك فان الأوساط النقشبندية (الصوفية) في الاتحاد السوفياتي سابقاً، وفي افغانستان، التحقت بالأحزاب الإسلاموية، مثل حزب «جمعيت» الأفغاني: انظر أوليفيه روا، «افغانستان: اسلام وحداثة سياسية».

(٨) انظر كتابات شريف ماردين. وانظر حول تجدد الاخويات في المغرب م. توزي في كتاب كيبيل وريتشارد «المثقف والمناضل...» م.م، ص ٨٣ وما يليها.

الفصل السادس

(١) نسترجع هنا بعض مساهمتنا في كتاب كيبيل: «المثقف والمناضل...»

(٢) في باكستان مثلاً، نلاحظ أن المنافسة بين المثقفين المتغرّبين والعلماء في المؤسسة القضائية، حادة: فالقضاة الإسلاميون ورؤساء المحاكم الذين تمّ اعدادهم على الطريقة البريطانية، يتنازعون المراكز عبر الخلاف على اسلامية النظام القضائي. انظر، حول الاستراتيجيات التي يمكن أن يستخدمها الأساتذة المتغربون (المحسوبية، النشر المفرط جداً، استغلال الطالب مالياً) للاحتفاظ بوضعهم الاجتماعي؛ دراسة روسيّون: «مثقفون في أزمة في مصر المعاصرة»، في كتاب كيبيل: المثقف والمناضل م.م.، ص ٢٣٠، وتتم هذه الاستراتيجيات على حساب الطلاب الذين سيجندهم الإسلامويون.

(٣) حول المجهودات التي تبذلها الدولة المغربية لضبط الدعاة «البريين»، انظر طوزي: «الأمير والعالم والدولة،

اعادة بناء الحقل الديني في المغرب الأقصى»، في كتاب كيبيل: «المثقف والمناضل... م.م»، ص ٧٦ وما يليها.

(٤) نظام التربية الحديث مبني هو الآخر على التكرار، ومؤسس على الاستظهار غيباً وليس له علاقة مباشرة بالأستاذ، اللهم الا بالنسبة لمن استطاع أن يدفع أكلاف دروس خصوصية. انظر دراسة للحالة المصرية في أ. روسيّون: م.م؛ وكذلك، جوديث كوشران): «التربية في مصر» (بالانكليزية)، كروم هلم، ١٩٨٦، ص ٥٩.

(٥) حول اكتساب المثقفين الجدد للمعارف الفقهية بطريقة عصامية، انظر طوزي: م.م، ص ٨٧، وما يليها.

(٦) انظر، مثلاً، تصريح رئيس مجلس الشورى الأفغاني، نور محمد ترقي، بعيد الانقلاب العسكري الذي حمله إلى السلطة (نيسان/ ابريل ١٩٧٨): «التآمر بحجة دخول الامتحانات التي ألغي بسببها الحؤول دون تجاوز الطلاب الأصغر سناً للدرجة الثامنة» تقرير حول أداء جمهورية افغانستان الديموقراطية خلال خمسة أشهر (بالانكليزية، ١٩٧٨، المكتبة الأفغانية ٢٠٩٩. وبشأن باكستان، انظر، ل.دهايز: «أزمة التربية في باكستان» كتب الطليعة، لاهور، ١٩٨٧: إن أحد أكثر الأمور اثارة لاضطرابات الطلاب هي قضية نظام الامتحانات»، ص ١٧٣.

(٧) انظر، حول أحد أشكال تكييف صورة الانسان الكامل في إطار سلك صوفي. البكطاشية، أ. قوكلب (A. Gogalp): «أقلية شيعية في الأناضول، العلويون»؛ الحوليات، أيار ـ آب/ مايو ـ اغسطس، ١٩٨٠، ص ٧٥١.

(٨) يحدد «المثقفون المتغربون» أنفسهم بموقع اجتماعي أو بوضع اجتماعي ودراسة جامعية قريبين من وضع ودراسة نظراتهم الغربيين، وكذلك، وعلى الأخص، بفرضية نظرية يصوغها أ. روسيّون كما يلي: «...امكانية تثاقف محسوب يتيح تملك المعارف والتكنولوجيات الصادرة عن الغرب ـ ولكن ليس القيم ولا القَبْليات الفلسفية المرتبطة بهذه المعارف وهذه التكنولوجيات ـ لاستخدامها في خدمة أهداف نوعية خاصة بالمجتمع المصري (أو العربي أو المسلم)». مداخلة قدمت إلى الطاولة المستديرة «آفاق الفكر والممارسات الاجتماعية لدى مثقفي العالم الإسلامي» مركز الدراسات والبحوث الإسلامية (CERI) باريس، حزيران، يونيو ١٩٨٧.

(٩) المُبَلِّغ هو الداعية الجوال، انه «الإرسالي». وإذا كانت هذه الكلمات ليست من مصطلحات الصوفية، الا أن الطرق الصوفية «الارسالياتية» استخدمتها استخداماً واسعاً ولا سيما في آسيا الوسطى وشبه القارة الهندية.

(١٠) فكرة وسّعها ابن باديس. انظر. علي مراد، م.م.، ص ٢٢٢.

(١١) انظر نص أ. روسيون الذي يستشهد فيه بعادل حسين الذي يقابل بين العقلانية الإسلامية العربية في العلوم الإنسانية، حيث يندرج الايمان بإله واحد أحد خالق، وبين العقلانية الزمنية الغربية؛ أ. روسيون: «مثقفون في أزمة».. كتاب جيل كيبيل، «المثقف والمناضل...»، م.م، ص ٢٣٨.

(١٢) انظر كريستيان كولون (Ch. Coulon) «العلماء الجدد والانبعاث الإسلامي في شمال نيجيريا»، تقرير عن مهمة، نص مطبوع على الآلة الكاتبة، مركز دراسات افريقيا السوداء، بوردو، فرنسا، حزيران ـ يونيو، ١٩٨٦، ص.

(١٣) هناك فارق هام في فكرة الاجتهاد لدى السنّة والشيعة: فالشيعة السلفيون يرون أن التحكم الكامل والامتلاك التام للمدونة هو ما يأذن بممارسة الاجتهاد. أما لدى السنّة، فإن المثقفين الجدد يعاودون اختراع فكرة الاجتهاد لتلافي ضرورة تملك هذه المدونة. لكننا نجد لدى مؤلف شيعي اسلاموي، هو علي شريعتي، أن فترة التحكم المسبق والتملك المسبق للمدونة ليس شرطاً لتحقق الحق في الاجتهاد.

(١٤) وهكذا فإن محازبي «حزب اسلامي» الأفغاني، يتحدثون بإعجاب شديد عن معرفة رئيسهم الموسوعية

«المهندس حكمتيار» صاحب الكتيبات العديدة التي تعالج العلم مثلما تتناول نقض الماركسية أو الفقه. ونسبة المعرفة الموسوعية إلى الرئيس هي نزعة قوية في الماركسية (كيم ايل سونغ العالم بكل شيء، وكذلك الفرنسي موريس توريز الذي يمتدح علمه المجاز جوج كونيو).

(١٥) كريستيان كولون: «العلماء الجدد»، م.م، ص ٧ وما يليها.

الفصل السابع

(١) انظر ميتشيل: م.م، ص ١٧٢.

(٢) انظر حول الحركة الإسلاموية الفلسطينية، ج.ف لوغران (J. F. Le Grain)، «التعبئة الإسلاموية والانتفاضة الفلسطينية» في كتاب جيل كيبيل: «المثقف والمناضل...» م.م، ص ١٣١ وما يليها؛ وانظر أيضاً م.ك شهيد حركة الأخوان المسلمين في الضفة الغربية وغزة، م.م، ١٩٨٨.

(٣) «RAZVIE bolch'ie niet nieolkho dimosti v Religil» ترجمة أبادي، معهد الدراسات الجهوية. بدون تاريخ ولا مكان صدور. (مجموعة شخصية).

(٤) أوليفيه كارّيه وجيرار ميشو؛ «الاخوان المسلمون»، م.م، ص ٩٨. وانظر عرضاً لهذا في «تصوف وسياسة»، قراءة سيد قطب الثورية للقرآن..، م.م، ص ١٣٩.

(٥) أ. روسيون: «مثقفون في أزمة في مصر المعاصرة». في كيبيل، م.م، ص ٢٤٧.

(٦) أحد مكاتب التجنيد لهؤلاء كان مكتب منظمة التحرير الفلسطينية في المملكة العربية السعودية الذي كان يديره أحد قدامى الاخوان المسلمين.

(٧) كافة «قدامى» افغانستان، المسلمين منهم أو قدامى الجيش السوفياتي (الذين يطلق عليهم هم أيضاً اسم «الافغانيين»)، قد تسيّسوا.

(٨) الوهابية هي أكثر المذاهب السنية معارضة للتشيع الذي يرد على عدائها بعداء مماثل. في حين صدرت فتوى عام ١٩٥٦ عن جامعة الأزهر بالقاهرة تجعل من الشيعة المذهب الفقهي الخامس في الإسلام، فإنَّ الوهابيين والشيعة يتبادلون تهمة الزندقة. وهكذا فإن وزارة الثقافة والتوجيه الإسلامي الايرانية، نشرت عام ١٩٨٩ ترجمة فارسية لكتاب عربي كتبه محمد حسين قزويني تحت عنوان «الفرقة الوهابية». والخلاف قديم ويحمل تبعات تاريخ ثقيل. ففي عام ١٨٠١، نهب الوهابيون السعوديون الأماكن المقدسة الشيعية في النجف وكربلاء.

(٩) «الجهاد»، عدد ٥٦، حزيران/ يونيو ١٩٨٩، مقالة لعبدالله عزام.

(١٠) في تقليد لازلنا نجده اليوم في آسيا الوسطى «السوفياتية» ومصطلح «وهابي» يستخدم في شبه القارة الهندية منذ القرن التاسع عشر للاشارة إلى كل السلفيين الاصلاحيين، وليس فقط للاشارة إلى مريدي مؤسس الفرقة السعودية.

(١١) هدايت الله، ص ١٤٤- ١٤٥.

(١٢) الجمود العقائدي الديني لدى الوهابيين يظهر في هذا المقتطف من مقالة سعودية «العلماء المسلمون في العالم لهم دور يلعبونه في هداية وتنوير الأفغانيين الجاهليين الذين دخلت عادات وتقاليد غير اسلامية في حياتهم». مقالة بعنوان «المجاهدون الأفغان يقاتلون دفاعاً عن بلادهم وايمانهم» كتبها عبدالله رافع بالانكليزية في «آراب نيوز» ١٤ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٥، ص ٩، وتحتوي هذه المقالة كذلك على انتقادات موجهة لمن يقومون بمهمات انسانية هناك من الغربيين، وتصفهم بأنهم «أعضاء إرساليات مسيحية».

(١٣) حسن الترابي الفقيه الذي تلقى دراسته في فرنسا، هو الزعيم التاريخي للاخوان المسلمين السودانيين،

ورئيس الجبهة الوطنية الإسلامية في السودان؛ هو صهر صادق المهدي (زعيم حزب الأمة، ورئيس الوزراء من ١٩٨٥ إلى تموز - يوليو ١٩٨٩، و«حفيد المهدي الذي قاتل الانكليز في القرن الماضي وأسس «اخوية» الأنصار. وقد عينه جعفر نميري مدعياً عاماً عام ١٩٨٣، أي إبان انعطاف نميري الإسلاموي، وقد سجن في مطلع عام ١٩٨٥ ثم عاد فأصبح بعد سقوط نميري الوجه الغالب على الحياة السياسية السودانية.

(١٤) وهكذا فإنه كثيراً ما ترفض السعودية اعطاء تأشيرات للعمال المهاجرين الباكستانيين الشيعة.

(١٥) محمد طوزي «الإسلام والدولة في المغرب»، فصلية «مشرق مغرب» العدد الثالث، عام ١٩٨٩.

(١٦) أينبغي أن نرى في انشاء وزارة الداخلية والعبادات في فرنسا لـ «مجلس تمثيلي للإسلام في فرنسا» (كوريف، Corif، ١٩٩٠) امتداداً لمثل هذا المنطق في ضبط الدولة للإسلام والسيطرة عليه؟

(١٧) انظر سيفان؛ م.م، ص ١٣٥ وما يليها.

(١٨) انظر مقتطفات من هذا النص في «حالة المغرب»، م.م. ص ٢٢٣.

(١٩) قضية شاه بانو، وهي امرأة مطلقة في الثالثة والسبعين لاحقت زوجها قضائياً ليدفع لها نفقة «غذائية» فاستعان الزوج بالشريعة ليبرر رفضه للدفع. وقد حكمت المحكمة العليا للمطلقة باسم العلمانية التي ينص عليها الدستور. لكن البرلمان أصدر في شباط - فبراير ١٩٨٦ قانوناً يمنع على المطلقات المسلمات طلب نفقة غذائية. انظر حول أصل هذه القضية، ف. غراف (V. Graff) «الإسلام والعلمانية»، في «الديموقراطية الهندية»، عدد خاص من مجلة «اسبري» (Esprit)، ١٩٨٥. وانظر أيضاً، «الهندي اليوم» (بالانكليزية) ١٩٨٦/١/٣١. والجدير بالذكر أن زعيم المنظمة التي خاضت حملة الحق الشخصي (القانون الشخصي لعموم الهند) هو سيد أبو الحسن ندوي، الذي كان رفيق المودودي وسيد قطب، ومترجم المودودي إلى العربية.

الفصل الثامن

(١) الكتاب الأهمّ حول هذا الموضوع هو كتاب مكسيم رودنسون (Rodinson) «الإسلام والرأسمالية». منشورات سُوي (بالفرنسية)، ١٩٦٦، الفصل الثاني.

(٢) وهو ليس مجرد احتساب الفائدة على القرض. فالربا (الزيادة) يفترض عدم التساوي في التبادل، وأن مرد الفارق متأتٍ من مبادلة كميات غير متكافئة أو من وجود مخاطر لا يشارك المتعاقد الآخر في تحملها.

(٣) روح الله الخميني، «توضيح المسائل»، مركزي نشاري فرهنكي رجا، ١٣٦٧ (١٩٨٧)، ص ٥٤٣. والطابع التقليدي لهذا الكتاب يتأتى من كون الخميني يتكلم كفقيه بحيث ينبغي له أن يعطي تأويله المتعلق بالمشكلات، التي تطرح تقليداً على كل مجتهد، مستأنفاً بذلك صيغة وتصميم الكتب التي وضعها سابقوه.

(٤) انظر: آية الله محمد باقر الصدر، «اقتصادنا»، وأبو الحسن بني صدر: «اقتصاد توحيدي».

(٥) موضوعة الطريق الثالث هي إحدى ثوابت الفكر الإسلاموي إن على الصعيد السياسي أو على الصعيد الاقتصادي؛ ونجدها لدى الاخوان المسلمين السوريين في الخمسينات (رايسنر، م.م، ص ١٥٢) ولدى رجال الدين الراديكاليين في طاجكستان «السوفياتية» (ملاّ عبد الله سيدوف) (Saidov)، في مقابلة مع مجلة «سخن»، عدد ١٩٩١/٧/١٢، مروراً بجماعت اسلامي الباكستانية. أ.ا. قريشي: «نظام الإسلام الاقتصادي والسياسي». لاهور (بالانكليزية)، ١٩٧٩، ص ٦ و٧.

(٦) نجد ضمن هذه الفئة الاخوان المسلمين (م. السباعي، انظر: رايسنر، م.م، ص ١٥٢). وخصوصاً الشيعة، باقر الصدر: «اقتصادنا» وأبو الحسن بني صدر: «اقتصاد توحيدي» وآية الله محمود طالقاني: «اسلام

ومالكيت» (الإسلام والملكية)، طهران، الطبعة الرابعة ١٩٦٣. ويبدأ هذا الكتاب الأخير بتحليل انثروبولوجي ثم يتواصل بجردة نقدية للكتاب الغربيين، ليتناول بعد زمن، وبعد ذلك فقط، المقاربة الإسلامية.

(٧) بني صدر: م.م، ص ١٦١.

(٨) موضوعة «الاشتراكية الإسلامية» توسع بها الاخوان المسلمون السوريون في الخمسينات، حين وضع م. السباعي مؤلفاً بعنوان: «اشتراكية الإسلام»، انظر: رايسنر، م.م، ص ١٥١ و١٥٢. وحول «العدالة الاجتماعية» عند الاخوان المسلمين المصريين، انظر: ميتشيل: م.م، ص ٢٥١. وقد وضع سيد قطب كراساً بعنوان «العدالة الاجتماعية في الإسلام».

(٩) حول هذا المصطلح، انظر بشأن الاخوان المسلمين السوريين، رايسنر: م.م، ص ١٥٣- ١٥٤. وبشأن بني صدر، ص ٢٣٧.

(١٠) انظر بني صدر، فصل «محدوديت هاي مالكيت (الحدود المفروضة على الملكية)» ص ٢٧٣، من م.م. وانظر أيضاً عبد القادر سيد أحمد «المالية الإسلامية والتنمية»، في مجلة «العالم الثالث» (بالفرنسية)، مجلد ٢٣ عدد ٩٢، تشرين الأول - كانون الأول/ اكتوبر - ديسمبر ١٩٨٢، ص ٢٨٢.

(١١) بني صدر: م.م، ص ٢٩٧.

(١٢) حول «الأملاك الأولية» بعامة، انظر: م. رودنسون: «الإسلام والرأسمالية». م.م، ص ٣٢، وحول التأويل الإسلاموي، انظر بني صدر: م.م، ص ١٩٣.

(١٣) من أجل قراءة «اشتراكية» للزكاة لدى الاخوان المسلمين السوريين انظر: رايسنر، م.م، ص ١٥٤.

(١٤) بني صدر: م.م، ص ٣٩٢.

(١٥) بني صدر: م.م، ص ٣٩٦.

(١٦) بني صدر: م.م، ص ٣٣٦ وص ٤٠١.

(١٧) نجد تحليلاً جيداً للاقتصاد والمجتمع الايرانيين اليوم في كتاب: ب. هوركاد وف. خسرو خور «البرجوازية الايرانية أو ضبط جهاز المضاربة». مجلة «العالم الثالث» (بالفرنسية) مجلد ٣١، خريف ١٩٩٠.

(١٨) المرجع نفسه.

(١٩) ميتشيل: م.م ٢٧٥.

(٢٠) انظر س. هـ. مور: «المصارف الإسلامية وسياسات المنافسة في العالم العربي وتركيا» (بالانكليزية)، مجلة «ميدل ايست جورنال»، مجلد ٤٤، العدد الثاني ربيع ١٩٩١.

(٢١) نجد في هذه الفئة مفكرين سنّة ينتمون، على وجه العموم، إلى شبه القارة الهندية، وهم اليوم قريبون من السعودية: نذكر منهم الباكستاني خورشيد أحمد، وهو اقتصادي وعضو بارز في جماعت اسلامي ووزير سابق للتخطيط والتنمية. انظر: «التنمية الاقتصادية في اطار اسلامي»، في «آفاق اسلامية» تحت اشراف خورشيد أحمد (بالانكليزية). المؤسسة الإسلامية لايستر، ١٩٧٩؛ «نظام الإسلام الاقتصادي والسياسي»، قريشي. م.م. وكان قريباً من الجنرال ضياء الحق وصادق المهدي، رئيس وزراء السودان الأسبق، «نظام الإسلام الاقتصادي» (بالانكليزية)، والأمير محمد الفيصل آل سعود مؤسس «دار المال الإسلامي»، «المصارف من وجهة نظر اسلامية» (بالانكليزية) في كتاب صدر تحت اشراف سالم عزام (بالانكليزية) «الإسلام والمجتمع المعاصر»، وصدر عن المجلس الإسلامي في أوروبا، لندن ١٩٨٢.

(٢٢) كما يحدده الامام الخميني في كتابه «توضيح المسائل»، ص ٥٤٣.

(٢٣) الكتاب السنوي الايراني ٨٩/٩٠، ف. معيني ص ١١ - ٤١.

(٢٤) صرح رئيس «حبيب بنك» الباكستاني: «ان نظاماً مصرفياً بدون فائدة لا يعني أنه ينبغي الاعتبار بأن المؤسسات المالية والمصرفية لا تدفع عائدات على الودائع ولا تتلقى مداخيل على قروضها». ايسبوسيتو، م.م، ص ٢٨٤.

(٢٥) انظر صحيفة «ليبراسيون» عدد ٢٤ـ ٢٥ حزيران/ يونيه ١٩٨٩.
(٢٦) انظر ميشال سورا: «الدولة والتصنيع في الشرق العربي» في «دولة البربرية».
(٢٧) غريس كلارك (Grace Clark) «زكاة وعشر ونظام رفاه في تأكيد الذات الإسلامي في باكستان» تحت اشراف أنيتا فايس (Anita Weiss)، منشورات جامعة سيراكروز ١٩٨٦، ص ٩٢.
(٢٨) في الانتخابات المصرية لعام ١٩٨٧ مثلاً، والتي تقدم إليها الاخوان المسلمون، أنكرت مجموعة ريّان أن تكون قد مولت «الأخوان». وبعد اختبار قوة بين الحكومة وبين المؤسسات المالية الإسلامية عام ١٩٨٧، وعلى أثر إفلاس شركة الهلال، تم التوصل إلى تسوية بحيث إن الحكومة بذلت جهوداً لمراعاة هذه المؤسسات.
(٢٩) «البشرى» ١٩٨٨/١٢/٣، ص ٨، منشورة في فرنسا.
(٣٠) صادق المهدي، في عزام، م.م، ص ١٠٤؛ وم. رودنسون «الإسلام والرأسمالية». م.م، ص ٥٢.
(٣١) نجد خير تعبير عن هذه الأطروحة لدى خورشيد أحمد الذي يطرح أربع مقدمات: ١) «التغير الاجتماعي ليس نتيجة لقوى تاريخية محددة سلفاً»، ٢) «الانسان هو عامل التغيير النشط، وكل القوى الأخرى تابعة له من حيث إنه خليفة الله على الأرض، ٣) قوام التغيير هو تغير الوسط وتغير في قلب الإنسان وروحه، ٤) الحياة هي شبكة من العلاقات المتبادلة (المباين ـ علاقات): في «التنمية الاقتصادية في اطار اسلامي» في «آفاق اسلامية» م.م، ص ٢٣١.
(٣٢) لا نريد بطبيعة الحال أن نقول إنه ليس ثمة أبحاث جدية في الاقتصاد أو في علم الاجتماع في البلدان المسلمة، بل إن مثل هذه الأبحاث الجدية تتم خارج البلاغة أو البيانية الإسلامية. انظر على سبيل المثال، كتحليل اجتماعي (سوسيولوجي) رفيع المستوى، «علم الاجتماع وتصور تنمية قرية ايرانية»، لمصطفى أزكيا، طهران ١٣٦٥ (١٩٨٧).

الفصل التاسع

(١) انظر حول هذه العلاقة، الفصل الأول من «أفغانستان، الاسلام والحداثة السياسية»، أوليفيه روا (O. Roy)، منشورات سوي ١٩٨٥.
(٢) انظر بيار سانتليفر وميشلين سانتليفر ـ ديمون «وماذا لو تحدّثنا عن أفغانستان»؟ منشورات دار علوم الانسان، باريس، ١٩٨٨، ص ٣١ وما يليها.
(٣) ليس من قبيل المصادفة أن يكون أكبر أخصائي غربي في الحياة السياسية الأفغانية، لويس دوبري (Louis Dupree)، الذي توفي عام ١٩٨٩، مكث يحلل هذه السياسة، طيلة ثلاثين عاماً، على أنها استمرار للانثروبولوجيا وفق أشكال أخرى. وهذا نهج لا ينبغي أن نرى فيه إفراط أخصائي، بل معطىً من معطيات هذه الحياة السياسية. انظر لويس دوبري: «أفغانستان»، منشورات جامعة برنستون، ١٩٨٠.
(٤) حللنا في كتابنا السالف الذكر عملية التسييس التي تمت بانشاء وقيام الأحزاب السياسية. ونستطيع أن نحيل، دون أن نضع خلاصاتنا واستنتاجاتنا موضع شك، إلى تساؤلنا الختامي: لأي من العمليتين سوف تكتب الغلبة؛ لبقاء العصبيات التقليدية أم للتسييس؟
(٥) انظر جان بول شارناي: «الاسلام والحرب»، فايار، ١٩٨٦، ص ٢٥٠.
(٦) من أجل مناقشة هذا المفهوم: «قوم»؛ انظر كتابنا «افغانستان» (مرجع مذكور) ص ٢٣. «فالقوم» مرادف لعصبية.
(٧) انظر أكبر أحمد: «المهدوية والكاريزمية»، راتلدج وبول لندن؛ «اقتصاد ومجتمع البشتون» المرجع نفسه... دوبري «الحرب القبلية في افغانستان وباكستان»، في أحمد وهارت (اصدار)، وكذلك:

الاسلام في المجتمع القبلي» راتلدج وكيفان، ١٩٨٤؛ بولاّدا؛ «الاصلاح والتمردات في افغانستان»، وانظر كذلك الروايات البريطانية حول «الحروب الأفغانية» من ١٨٤٠ إلى ١٩١٩.

(٨) انظر أوليفيه روا: المرجع المذكور؛ الفصل الثامن.

(٩) كما يشهد على ذلك استيلاء المنتفضين الذين جاؤوا من الشمال يقودهم باشه اي سقاو عام ١٩٢٩، على كابول، بعد رحيل الملك أمان الله.

(١٠) انظر جان بول شارناي: «الاسلام والحرب»، ص ١٥ وما يليها.

(١١) المرجع نفسه، ص ٢٥٢.

(١٢) المرجع نفسه، ص ٢٣٢ وص ٢٥٠.

(١٣) حول التغيرات المجتمعية التي أدخلتها الحرب، انظر أوليفيه روا: «أفغانستان»، الفصل الثاني عشر.

(١٤) حول كافة هذه المعطيات المعقّدة، انظر: أوليفيه روا: «الأعراق والسياسة في آسيا الوسطى»، مجلة العالم الاسلامي والمتوسطي، كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢، منشورات ايديسود اكس آنبروفانس.

(١٥) ميشال سورا (Seurat): «دولة البربرية» ص ١٣٠.

الفصل العاشر

(١) حول التشيّع؛ انظر «يان ريشار»، الاسلام الشيعي، (بالفرنسية) منشورات فايار ١٩٩٠. وحول تاريخ التشيع الايراني، انظر سعيد أمير أرجمند (بالانكليزية) «ظل الله والامام المستور» منشورات جامعة شيكاغو، ١٩٨٤. حول الثورة الاسلامية: «العمامة والتاج» للمؤلف نفسه (بالانكليزية)، منشورات جامعة أوكسفورد، ١٩٨٨.

(٢) علي شريعتي في كتابه «تشيُّع علوي وتشيُّع صفوي»، يقابل ويعارض بين تشيُّع أصلي يحمل رسالة تمرد ورسالة اجتماعية، وبين تشيُّع صفوي رسمي اكليركي ومحافظ.

(٣) انظر بيار مارتان، «التشيع وولاية الفقيه»، (بالفرنسية) دفاتر الشرق، عدد ٩/٨، ص ١٤٨.

(٤) حول النزاع بين الإخباريين والأصوليين، انظر: يان ريتشار: «التشيُّع في إيران (بالفرنسية). دار جان ميزونوف، ١٩٨٠، ص ٤٣ وما يليها. وهذا النزاع يظهر كيف يمكن لسجال فقهي محض أن يفضي إلى نتائج جيوستراتيجية، لم تكن تظهر بين رهانات تلك الحقبة.

(٥) ب. ج لويزار، «تكوين العراق المعاصر»، باريس، منشورات المركز الوطني الفرنسي للبحوث العلمية، ١٩٩٦، (CNRS).

(٦) طرفة: خلال الاستقصاء الذي قمنا به حول أشكال تسيُّس العلماء الأفغان، سألنا الأستاذ طوانا، وهو وجه بارز في «جمعيت اسلامي»: في أية لحظة شعرتم شخصياً بواجب التدخل على الساحة السياسية؟ فأجاب: «حين رأيت فيورباخ على رفوف مكتبة كلية الفقه»؛ وهذا يشكل بالنسبة له علامة تأثير شيوعي داخل نظام التعليم. أما في قم، فإن العلماء هم الذين أوصوا على فيورباخ لقراءته.

(٧) بول فياي وف خسروخور: «الخطاب الشعبي...».

(٨) المرجع نفسه.

(٩) النصوص واضحة وتظهر التباين مع التقليد: «الدولة الاسلامية ليست عودة إلى الماضي» كما يقول الخميني في مجموعة الاستشهادات التي يشكلها كتاب «على طريق كلمات الامام»، (بالفارسية)، المجلد العاشر، «انقلاب اسلامي»، طهران، ص ١٦٤.

(١٠) انظر أ. ابراهاميان «الاسلام الراديكالي: المجاهدون الايرانيون» (بالانكليزية)، دار طوروس، لندن ١٩٨٩.

(١١) وعلى النقيض من ذلك، فإن السلفيين السنة يريدون إعادة مبدأ أهل الذمة. المودودي: «القانون الاسلامي» ص ٢٤٥. وشكلا المواطنية في الاسلام هما: ١) المسلمون؛ ٢) الذميون.

الفصل الحادي عشر

(١) حنا بطاطو: «المنظمات الشيعية في العراق...» في الدراسات التي جمعها ج كول ون كيدي Cole) (Keddie في كتاب «التشيّع والمعارضة الاجتماعية» منشورات جامعة بيل ١٩٨٦، ص ١٨٩! (بالانكليزية).

(٢) ابتداء من عام ١٩٨٤، سيتحدث الامام الخميني عن أمة ايران (ملت ايران)، في حين انه لم يكن ليشير، قبل ذلك، إلاّ إلى «الأمة» باطلاق.

(٣) فؤاد عجمي: «الامام الغائب»، منشورات طوروس (بالانكليزية)، ١٩٨٦، ص ٣٠ وما يليها.

(٤) بشأن لبنان، انظر أ. نورثون في الكتاب السالف الذكر (ملاحظة رقم (١)، ص ١٦٣. وكذلك بشأن العراق، دراسة بطاطو السالفة الذكر، في المرجع نفسه، ص ١٧٩.

(٥) في أفغانستان بدأ سياق تضعضع القبلية والتأطير الاكليركي منذ عام ١٨٩٢، عندما سحق الأمير عبد الرحمن قبائل الهزاره الشيعية: وثمة مجموعتان (تتقاطعان تقاطعاً هاماً) هما السيّاد والشيوخ الذين تلقوا علومهم في النجف وستحتلان الفراغ الناشىء (انظر ل. م كوبكي (Kopckey) «سيّاد الهزارجات الاماميون»، في فولك كوبنهاغن، المجلد ٢٢، عام ١٩٨٤) وحول لبنان انظر كولبان Colban: «تنامي القوة الشيعية في لبنان» في كول وكيدي (Cole & keddie)، المرجع المذكور، ص ١٣٧ وما يليها.

(٦) حول ولادة الحركة الشيعية المتجسدة بسيد بلخي، في الخمسينات، انظر أوليفيه روا: «افغانستان، الاسلام والحداثة السياسية»؛ منشورات سوي ١٩٨٥ (بالفرنسية)، الفصل الحادي عشر. وأيضاً ادواردز (Edwards) تطور «الانشقاق الشيعي في افغانستان»، في «التشيع والمعارضة الاجتماعية»، ص ٢٠١ وما يليها.

(٧) مثل كتابه «اقتصادنا» الذي صدر عام ١٩٦٠، وكذلك النص الذي استلهمه الدستور الايراني، «ملاحظات أوّلية»... ترجمه إلى الفرنسيه وعلق عليه أ. مارتن، وصدر في دفاتر الشرق، عدد ٩/٨. الفصل الأول من عام ١٩٨٨ ص ١٥٧ وما يليها.

(٨) انظر فؤاد عجمي، المرجع المذكور، ص ١٥٥.

(٩) انظر اوليفه روا، المرجع المذكور، ص ١٩٧- ٢٠١.

(١٠) انظر بشأن العراق، حنا بطاطو، المرجع المذكور، ملاحظة رفم (١).

(١١) حول الهزاره، انظر كوبيكي، المرجع المذكور، ص ٩١؛ الذي يسجل تداول مجالس محرم على شكل أشرطة مسجلة في كابول؛ وانظر، ادواردز «تطور الانشقاق الشيعي» مرجع مذكور في ملاحظة رقم (٦) ص ٢١٤. حيث يلاحظ جدة محتوى هذه المجالس في القرن العشرين. وعلى هذا فإن التأثير الايراني يبدو حاسماً وجديداً.

(١٢) ثمة اثنان من آيات الله العظمى كانا، عام ١٩٨٠، أذريين هما الخوئي وشريعتمداري، وكلاهما كانا معارضين للخميني؛ ورئيس الوزراء موسوي، كان أذرياً أيضاً. وكان للأذريين حضور واسع في أوساط نخبة الثورة الاسلامية، مثلما كانوا حاضرين داخل حزب توده.

(١٣) يمكن تفسير عدم تأطر العلويين الأتراك اكليركياً، أو بالأحرى، علمانيتهم، بواقعة انهم، شأن نظرائهم السوريين، ليسوا من اتباع المذهب الاثني عشري. انظر كوكالب (Gükalp): «أقلية شيعية في الأناضول» الحوليّات، منتصف آب/ اغسطس، ١٩٨٠، ص ٧٤٨- ٧٦٣.

الخلاصة

(١) ميشال سورا، «دولة البربرية»، دار سوي، ص ١٥٩.

المحتويات

ليس موضوع هذا الكتاب الإسلام التاريخي أو الإسلام الديني ، في قدرته على تفكير السياسة ، أو الاندراج في الانظمة السياسية الحديثة . فالمطروح هو الحركات الإسلاموية المعاصرة وما تقوله عن الإسلام الذي يفترض به تبرير نشاطها .

فكيف تبرر الحركات نشاطيّتها السياسية؟ وما هي الانقطاعات والاستمرارات في خطاباتها ونصوصها قياساً إلى الاسلام التقليدي؟ وكيف يعمل النموذج الإسلامي المقترح أو القائم في إيران وأفغانستان؟ وما الاسباب الاجتماعية للنجاح الظاهري لهذه الحركات؟ ثم ، إذا اعتبر الاصوليون أن نظامهم متفوق على سائر الانظمة ، فهل في زعمهم هذا صدقية ما؟

ما يراه المؤلف أن المرء لا يستطيع أن يخفي إخفاق الإسلام السياسي ، وقد ترك الاخفاق بصماته على الواقع وانعكس عبر الضحالة الثقافية للمشروع نفسه . وهذا لا يعني عدم القدرة على الوصول الى السلطة ، لكنه يفترض عجز الحركات الأصولية عن إنشاء مجتمع جديد .

ISBN 1 85516 721 2



